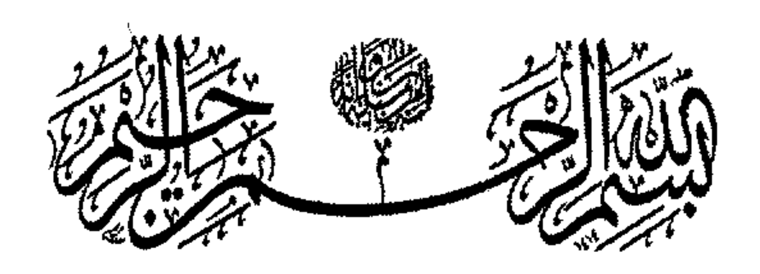
الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري

شرح المنظومة

محاضرات

ألقيت على طلاب كلية الإلهيات

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

شرح المنظومة

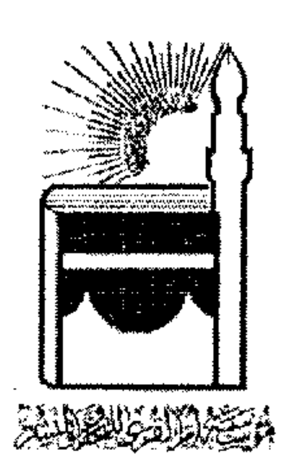
محاضرات
ألقيت على طلاب كلية الالهيات

الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة

السيد عمار أبو رغيف

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر



هوية الكتاب

اسم الكتاب: شرح المنظومة

المؤلف: الشهيد مرتضى المطهري (قدس)

الناشر: موسسة أم القرى للتحقيق

الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م

لبنان / بيروت الغبيري ص ـ ب ٢٧٨ / ٢٥

info@omalqora.com
ISBN: 978-964-497-275-1

مقدمة المترجم

السبزواري ومدرسته :

ولد السبزواري في اقليم خراسان، وكانت مدينة ولادته «سبزوار» لقبه.

عاش في القرن الثالث عشر الهجري (١٢١٢ ـ ١٢٨٩).

نشأ السبزواري وكانت إيران ترزح تحت حكم القاجار، وعاصر أبرز سلاطين هذه الحقبة .

تعلم مبادئ معارف زمانه في مسقط رأسه «سبزوار»، ثم حمله شوقه المبكر للعلم والمعرفة صوب الهجرة إلىٰ مدينة «مشهد»، وهو لا يزال في سن العاشرة. وكان ابن عمته «حسين السبزواري» رفيق سفره والرقيب التربوي عليه.

قضىٰ عقداً من الزمان في «مشهد» مكباً على تحصيل آداب اللغة العربية، والفلسفة والرياضة، والفقه وأُصوله. ثم قرر أن يستزيد متطلعاً صوبه «اصفهان» دار الحكمة آنذاك، ومهيع حكماء مدرسة صدر الدين الشيرازي.

تلمذ في اصفهان على يد مشاهير رجال الحكمة، وأظهر ميلاً واضحاً للتخصص في ميدان هذا الحقل المعرفي. حضر دروس اسماعيل درب كوشكي (المتوفى في العقد الثامن من القرن الثالث عشر الهجري)، وتعلم لدىٰ الحكيم علي نوري (ت ١٢٤٦). كما أُشير عليه بحضور درس الشيخ أحمد الاحسائي. فحضر حضوراً عابراً ليؤكد بذلك وفاءه المطلق لمدرسة صدر الدين الشيرازي، ليصبح فيما بعد الشارح الأكبر والأوفر حظاً بين شرّاح ومقرري أفكار هذه المدرسة واتجاهاتها.

وتلمذ في علوم الشريعة على يد أعلام عصره.

ثم كانت عودته من اصفهان إلىٰ «مشهد»، ليبدأ فيها مرحلة العطاء. أخذ بتدريس علوم الحكمة والشريعة معاً، ثم اتخذ قراره الأخير باختيار مسقط رأسه «سبزوار» مركزاً لعطائه. فازدهرت حوزة درسه بطلاب المعرفة والعلوم. وانكبّ على التدريس والتعليم، سالكاً سبيل الزهاد والعرفاء في حياته. مدبراً كل الإدبار عن الحياة السياسية عامة، زاهداً بأي موقع سعىٰ إليه غيره. حتىٰ توفّاه الأجل في مسقط رأسه.

ترك السبزواري تراثاً ضخماً من الشروح والحواشي. وقد تركز جل هذا التراث على تقرير وشرح أفكار الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي. فلديه حواشٍ على «الأسفار الأربعة»، وله حواشٍ على «المبدأ والمعاد»، وحواشٍ على «شواهد الربوبية»، وعلى «مفاتيح الغيب». وهذه كلها مؤلفات صدر الدين الشيرازي. بل لعل السياق العام، الذي اختاره السبزواري لمؤلفاته هو سياق الشرح والتحشية. وهذا السياق ينسجم مع تقييم المحققين من دارسي تأريخ الفلسفة في إيران، حيث يرىٰ هولاء:

أنّ السبزواري ليس صاحب مدرسة مستقلة، بل هو شارح لأفكار

مدرسة صدر الدين الشيرازي.

هذا تراثه في التحرير، أمّا تراثه من التلاميذ فهو رعيل ضخم من حكماء مدرسة الشيرازي، الذين واصلوا نقل أفكار واتجاهات هذه المدرسة. والخطير في هذا التراث هو: أنّ الشيخ مرتضىٰ الأنصاري تلمّذ على يده وتلقىٰ منه معطيات فلسفة الشيرازي. كما تلمّذ عليه الآخوند الخراساني صاحب «كفاية الأُصول».

إنّ قراءتي لجوانب حياة السبزواري أكدت لي ما دعوت له في بعض المناسبات من ضرورة قراءة «مدرسة اصفهان». إذ أنّ ملابسات حياة الشيخ هادي السبزواري لامست أغلب علامات الاستفهام التي تستدعي الدرس. فهو لم يغفل لقاء الشيخ أحمد الاحسائي، الخصم الشهير لصدر الدين الشيرازي، وهو ـ أي السبزواري ـ، أُستاذ الشيخ الأعظم مجدد الفقه وأُصوله الشيخ مرتضىٰ الأنصاري، فما هي الآثار العقائدية التي تركها تراث صدر الدين ومدرسته؟ وكيف تغلغلت الفلسفة بثوبها الشيرازي إلىٰ أبحاث أُصول الفقه، بل الفقه ولغته ومنهجه؟ ملابسات حياة السبزواري تُثير معنا هذه الأسئلة التي يستدعي جوابها تحقيقاً مستأنفاً حول «مدرسة اصفهان» في العصر الصفوي خاصة.

عُرف السبزواري بين عامة طلاب العلم بكتابه «المنظومة»، الذي نقدم له. وقد جاء هذا الكتاب على طريقة الشعر التعليمي، دون أن يسلم من أخطاء عروضية ولغوية. وكتب لهذا الأثر أن يكون محور شروح كثيرة توالت عليه، وكان شرح مؤلفه طليعتها. كما كتب له أن يكون كتاباً دراسياً يتداوله طلاب الحكمة في حوزات العلوم الإسلامية الشيعية منذ ما يقرب من قرنين.

مطهري وشرح المنظومة :

ولد مرتضىٰ مطهري في اقليم السبزواري «خراسان»، وكان مسقط راسه «فريمان»، وكان ذلك في بداية العقد الخامس من القرن الرابع عشر الهجري.

تعلم مبادئ العلم في قريته «فريمان»، ثم اتجه صوب «مشهد» المحور العلمي لاقليم خراسان، طالباً إرواء عطشه، ولم يبرح طويلاً في «مشهد» ليقرر الهجرة صوب «قم»؛ حيث كانت المركز العلمي لحوزات العلوم الإسلامية في إيران، وكانت الوارث الأوفر سهماً لتراث مدرسة اصفهان.

جاء مطهري إلىٰ «قم»، وهي موطن الحلقة المعاصرة من رجال مدرسة صدر الدين الشيرازي. ثم خلص في التلمذة على علمين من أعلام الحكمة والعرفان: أعني الراحلين، الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي.

مثّلت حقبة «مطهري» مرحلة التحدّي للفكر والحكمة الإسلاميين، تحدي التغريب والحداثة، الذي دقّت نواقيس خطره الماركسية وثوبها الالحادي. حيث قمة التحدي لِقيم الجامعة الإسلامية.

الحكمة والتحدي سياقان أثّرا بوضوح على شخصية مطهري، ولوّنا إنتاجه ودوره الفكري والثقافي. لقد أظهر الرجل ميلاً واضحاً لأبحاث الحكمة والفلسفة، وكأنّ العقل والتفلسف قدره الفطري، وكان التحدي وما تمتع به الرجل من شهامة فكرية قدراً آخر. فشمّر ساعد الجد في سبيل إحياء الحكمة واعادة ظهير أفكار مدرسة الشيرازي. كما جد بحماس في سبيل توظيف هذه الأفكار للدفاع عن العقيدة والشريعة أمام الغزو الفكري الحديث، فاختار «طهران» عاصمة الحداثة في إيران؛ ليرقىٰ فيها منبر الدفاع عن الفكر والثقافة الإسلامية.

كان مطهري واحداً من جيل تلامذة مدرسة قم الحديثة، نعم كان واحداً من جيل معاصر من المشتغلين في حقل الحكمة والفلسفة. ولم يخل جيله من مواهب ساهمت في العطاء. لكن الرجل متميز بين مواهب هذا الرعيل.

إنّ أبرز ما تميز به مطهري وضوح الفكرة لديه، وموهبته في طرحها البيّن.

هناك جدلٌ حول الرجل الأقدر بين رجال جيل مطهري في هضم أفكار مدرسة الشيرازي الفلسفية. إلاّ أنّ هذا الجدل تحسمه آثار الرجال، ففي حدود متابعتي لم أجد أحداً من هذا الجيل تمكن من بيان تلك الأفكار بالوضوح المقترن بالحفاظ على عمق الفكرة، بالقدر الذي توفر عليه مطهري.

إنّ هناك اتجاهاً يحلو له أن يحوّل الفكر والحكمة إلىٰ ألغاز، وأنا ـ على الأقل ـ لا أملك دليلاً على فهم صاحب هذه الألغاز. إذ لو سلّمنا بسلامة الهدف، فما هو السبيل المعقول أمام البحث لكي يقرّر ويقوّم؟ ! إنّ إحالة الفكر إلىٰ معمّىٰ يدل ـ في أحسن الأحوال ـ على عيّ صاحبه وفقده موهبة البيان، أو على غموض الفكرة أساساً في عقل صاحبها. دعونا نفهم، ولنقضِ على أسطورة الخلط بين عمق وخصوبة الأفكار، وبين التعمية وغياب الوضوح. الوضوح رسالة العلم، ومن لم يفصح ويوضح لن يؤدي رسالة العلماء.

اتجه مطهري بما وهب من قدرة على هضم وبيان أفكار مدرسة الشيرازي إلىٰ تعميم هذه الثقافة وطرحها في محافل الدرس الفلسفي المعاصر في إيران. وواكب النهج السائد فاختار «منظومة السبزواري» المحور

المألوف، وكان كتابه هذا شرحاً تعليمياً لهذه المنظومة، دون أن يتقيد حرفياً بها.

هذا الكتاب شرح تعليمي، ألقاه المرحوم مطهري على طلاب الدراسات الإلهية في جامعة طهران، حيث عمل مدرساً فيها بعد رحيله من «قم». وهناك أكثر من شرح له على هذه المنظومة، اختلفت مستوياتها عمقاً وتحقيقاً.

لقد ترجمت هذا الأثر قبل أكثر من عقد من الزمان، لكن الأقدار لم تسمح بطبعه كاملاً، حيث نشرت قسماً منه حلقات في مجلة الفجر، ثم جاء أجل طبعه، سائلاً اللّه تعالىٰ أن يوفقنا لما فيه خير أُمتنا.

عمار أبو رغيف

٢٧/ جمادىٰ الأولىٰ / ١٤١٥هـ

مقدمة

يا واهب العقل لك المحامد   إلىٰ جنابك انتهىٰ المقاصد

الشرح: تحدث هذا البيت الجميل عن المبدأ والمعاد معاً. فقد أشار إلىٰ أوّلية الباري تعالىٰ، كما أشار إلىٰ آخريته أيضاً «هو الأوّل والآخر». هناك حينما يُقال: «الحمد لك» فالمقصود: انك مبدأ كل الوجود، وكل خير وفيض بفعل أيّ شخص، وكل امر يحصل لأيّ شخص فهو منك؛ لأنّ رأس سلسلة الأسباب والعلل بيدك، وكل نظام الكون ينبع من ارادتك، ولذا فكل حمد وثناء إنّما هو لك وحدك. وهناك حينما يقال: «إنّ كل الأهداف والمقاصد تنتهي إلىٰ حضرتك» فالمراد: أنّ كل الاشياء حينما تبحث عن أي شيء فهي تبحث عنك، وحينما تسعىٰ صوب أي اتجاه فهي تسعىٰ صوبك، فمنك نشأتُها واليك عودتُها، «إنّا للّه وانّا إليه راجعون».

إن جوهر الحكمة الإلهية ـ كما نعرف ـ هو معرفة مبدأ الكون ومعاده. وكل الأبحاث والقضايا الأُخرىٰ تأتي في هذه الفلسفة كمقدمة للمبدأ والمعاد، أو تأتي على هامش هذين البحثين؛ من هنا فالبيت الأوّل من منظومة السبزواري إشارة إلىٰ جوهر الحكمة الإلهية.

يا من هو اختفىٰ لفرط نوره   الظاهر الباطن في ظهوره

الشرح: ينبغي متابعة فهم هذا البيت في ضوء أبحاث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص.[1]

---

١ ـ إيضاح مختصر: ثبت في بحوث الإلهيات ان ذات الباري تعالىٰ لشدة ظهورها خفيت.
ولكي نقترب قليلاً من فهم هذه الفكرة لابدّ لنا من ذكر ثلاث مقدمات:
أ ـ يتنوع الوجود إلىٰ: وجود عيني، وهو وجود الأشياء لنفسها، وجود ذهني، وهو وجود الاشياء لدينا. كذلك الظهور فهو ظهور الاشياء لنا وظهورها لذاتها. من هنا فحينما نتحدث عن الظهور والخفاء بالنسبة لشيء ما، فحديثنا ينصب مرةً على ظهور الشيء لنفسه ومرةً ينصب على ظهور الشيء لنا.
ب ـ ثبت في أبحاث الحكمة الإلهية ان الوجود يساوي الظهور، وان الخفاء ينشأ من العدم. يتوفر كل موجود على درجة من الظهور بنفس الدرجة التي يتوفر فيها على الوجود، وكلما تخلله العدم فسوف يتخلل الخفاء وعدم الظهور وجوده بنفس الدرجة. من هنا فالموجود الذي يتمتع باعلىٰ درجات الوجود وأكملها يتمتع باعلىٰ واكمل درجات الظهور.
ج ـ ليست هناك ملازمة على الاطلاق بين نوعي الظهور؛ أي ليست هناك نسبة طردية بين الظهور لنفسه والظهور لنا، فالموجود الذي يتمتع لنفسه بدرجة من الظهور لا يستلزم ان يظهر لنا بنفس الدرجة، بل قد تكون النسبة عكسية أحياناً. لانّ ظهور كل شيء لنا رهن قدراتنا العقلية ونهج بناء هذه القدرات. فقوانا الحسية جُهِّزت لإدارك الموجودات المحدودة المتماثلة او المتضادة فقط؛ فالالوان والاشكال والاصوات التي تدركها حواسنا إنّما تدركها لانّها محدودة، مثلاً: نحن ندرك البياض لانّه موجود في مكان وغير موجود في آخر، وموجود في زمان وغير موجود في زمان آخر، ولو كان البياض حاكماً على كل شيء وفي كل الاقوات لاستحال معرفة البياض، وسوف لا يكون لمفهوم البياض محل في اذهاننا.
نحن ندرك الضوء لانّه موجود حيناً ومفقود حيناً آخر وموجود في مكان وغير موجود في مكان آخر. وإذا لم تكن هناك ظلمة وظل لتعذرت معرفة الضوء. نعم لو كان الكون بأرجائه كلها وفي كل الأوقات مضيئاً على منوال واحد تعذر حينئذ الالتفات إلىٰ الضوء، ⇦

ثمّ على النبي هادي الأمة	وآله الغر صلاةً جمّة
وبعد فالعبد الأثيم الهادي	لا زال مهدياً إلى الرشاد
يقول هاؤم إقرأوا كتابيه	منظومتي لسقم جهل شافية
نظمتها في الحكمة التي سمت	في الذكر بالخير الكثير سُميت

الشرح: يشير عجز البيت الأخير إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يُؤتي الحكمة من

⇦ اي يتعذر الالتفات لذلك الشيء الذي نرىٰ من خلاله جميع الاشياء الأُخرىٰ:

إذا كانت الشمس على حالة واحدة	وكان شعاعها على منوال واحد
فسوف تجهل نقطة انبعاث هذا النور	فمركز انبعاث هذا الكون الظاهر
الكون كله اشعاع من نور الحق تعالىٰ	لا طريق للتغيير والتبدل إليه خفية
وحيث ان نور الحق لا يعتريه التحول والانتقال	فلا طريق للتغيير والتبدل إليه

والامر كذلك بالنسبة للأصوات. فلو كنا نسمع صوتاً واحداً بإيقاع ثابت على الدوام فسوف يتعذر علينا سماع هذا الصوت، نعم: الأشياء تُعرف باضدادها.

بعد ان اتضحت المقدمات الثلاثة نقول: حيث ان ذات الحق صرف الوجود وفعلية محضة ولا سبيل إلىٰ العدم والقوة إليه، فهو من حيث الظهور لنفسه عين الظهور. فليس هناك أي خفاء وباطن فيه. لكن الامر ليس كذلك من حيث الظهور لنا؛ إذ الحق تعالىٰ وجود مطلق زماناً ومكاناً وليس هناك شيء أو زمان أو مكان خالٍ منه، وحواسنا وقدراتنا العقلية محدودة. ومن هنا يتعذر ظهوره لنا. فكمال ظهور ذات الحق واطلاق وجوده سبب خفائه علينا. وهذا هو مفهوم قولهم: «إنّ ذات الحق خفية لشدة ظهوره» وهذا هو معنىٰ مقولة الحكماء: «الظاهر والباطن» لا يعني ان جزءً من وجوده ظاهره وجزء آخر باطن، فهو اساساً لا جزء له، فكل وجوده ظاهر وكل وجوده باطن. قال علي عليه السلام: «كل ظاهر غيره غير باطن وكل باطن غيره غير ظاهر» (شرح الشيخ محمّد عبده هذا الكلام في هوامش نهج البلاغة شرحاً غير صحيح).

ان الحجاب الذي على محياك هو على محياك دائماً

غائب عن أعين الأكوان لشدة حضورك

يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً﴾ . [1]

سمَّيت هذا غرر الفرائد　　أودعت فيها عُقد العقائد

الشـــرح: تتضـمن منظومة السبزواري قسـمين، وقـد خص كل قسم منهما باسم خاص وأفرد له كتاباً مستقلاً:

أ ـ المنطق.

ب ـ الحكمة.

أطلق اسم «اللئالئ المنتظمـة» على قـسم المنطق. وسمىٰ قسم الحكمـة الذي نشرع بشرحه «غُرر الفرائد».

فـهـا أنـا الخـائـض في المقصـود　　بعــون ربي واجب الـوجــود

أزمّة الأُمـــــور طرّاً بيـــــده　　والكل مـسـتــمـدة من مـدده

إنّ كـتــابنا على مــقــاصــد　　وكل مــقــصــد على فــرائد

الشـــــرح: وزّع السبزواري قسم الحكمة من منظومتـه على سبعـة «مقاصـد» وقسّم كل مقصـد إلىٰ «فرائد»، وبسط البحث في كل فـريدة من خلال «غرر»، وجاءت مقاصده على النحو التالي:

---

١ ـ سورة البقرة، آية ٢٦٩.

الحكمة تعني التوفر على الحقيقة، ويقال للتوفر على الحقيقة «حكمه» لانّ فيه أحكاماً، ولانّ الواقع دعامته، خلافاً لما يتوفر عليه الإنسان من معلومات لا تتطابق مع الواقع فلا استحكام لها، بل هي كبيت العنكبوت متهاوٍ لا أساس له. وتستحق الفلسفات هذه السمة المقدسة «الحكمة» بنسبة صحتها ومطابقتها للواقع. والإنسانية تسعىٰ في مسيرتها للتوفر على الحكمة أي المعلومات السليمة المطابقة للواقع، أمّا كم هي موفقة في هذا السعي فاللّه العالم. بدهي ان اتباع أي مدرسة يعتبرون ما يؤمنون به من أفكار ومعتقدات حكمة. والسبزواري المؤمن بالمدرسة الفلسفية الإسلامية ونهج صدر الدين الشيرازي يرىٰ ان هذا النهج وهذه المدرسة مصداق كامل للحكمة.

المقصد الاول : الأمور العامة

المقصد الثاني: الجواهر والأعراض

المقصد الثالث: الإلهيات بالمعنىٰ الاخص

المقصد الرابع: الطبيعيات

المقصد الخامس: النبؤات والمنامات

المقصد السادس: المعاد

المقصد السابع: الاخلاق.

إنّ هذا القسم من المنظومة ـ كما هو واضح ـ رغم اختصاره لا ينحصر في علم أو فن واحد، بل يتضمن علوماً وفنوناً. فالمقصد الرابع وحده يشمل عدة علوم. إذ كانت العلوم كلها قديماً توسم بالحكمة، ويسمّىٰ قسم منها بالحكمة الإلهية، وهي عبارة عن المقاصد الثلاثة الأولىٰ من قسم الحكمة والفريدة الأولىٰ من المقصد الرابع والمقصد السادس كله.

كلمة «الفريدة» التي جاءت عنوان أبواب هذا المقصد تعني لغةً «الجوهرة النفيسة». و«غرر» جمع «أغر»، وهو الشريف، فيكون معنىٰ «غرر الفرائد» الجواهر النفيسة الشريفة. ومن الممكن أن يكون معنىٰ الغرر كما ذكر المؤلف وممكن أيضاً ان ياتي معناها الناصعة المتلألأة.

فالمقصد الأوّل في ما هو عمّ أولاه كانت في الوجود والعدم

الشرح: يتناول المقصد الأول الأمور العامة ، التي نعتناها بـ (كليات الفلسفة)، إذ الأمور العامة مفتاح الفلسفة الإلهية . ودون اشباع الدرس في الأمور العامة يضحى ـ من وجهة نظر الحكماء الإلهيين ـ البحث في قضايا المبدأ والمعاد بحثاً لا فائدة فيه .

وقد عرف اليونان البحث في الأمور العامة ، لكن هذا البحث اتخذ أبعاداً جديدة لدىٰ فلاسفة المسلمين وتكاملت آفاقه .

المقصد الأوّل من منظومة السبزواري يتناول الأمور العامة وهي موضع بحثنا هنا ، وجاءت في سبع فرائد :

الفريدة الأولى : الوجود والعدم ، الفريدة الثانية : الوجوب والإمكان ، الفريدة الثالثة : القدم والحدوث ، الفريدة الرابعة : القوة والفعل ، الفريدة الخامسة : الماهية ، الفريدة السادسة : الوحدة والكثرة ، الفريدة السابعة : العلة والمعلول .

هذه الأبواب السبعة التي جاءت في هذا المقصد تحت عنوان الفرائد تشكّل مجموعة الدرس في الأمور العامة . ولابدّ من بذل الجهد التام لدرسها والتعرف عليها .

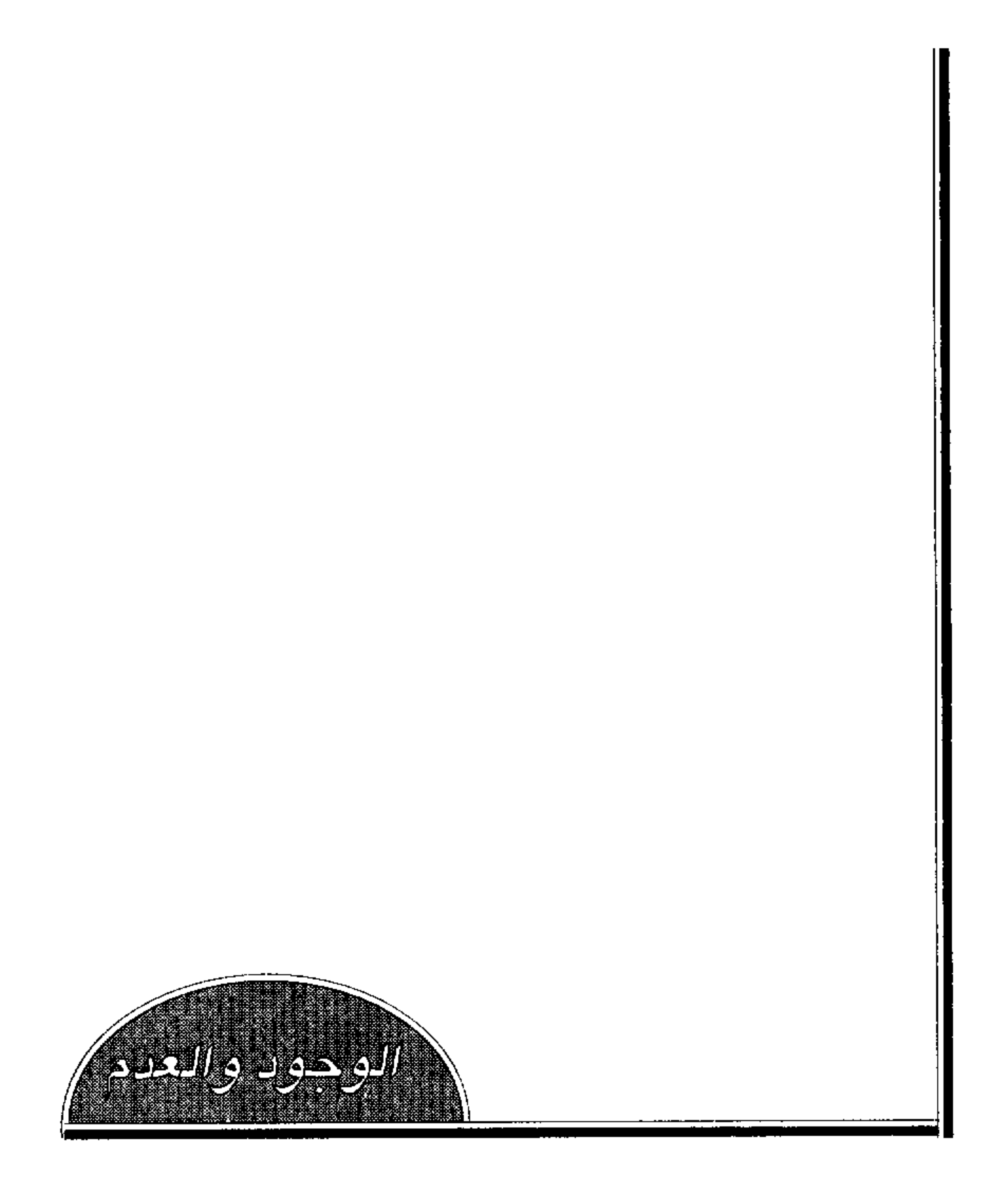
الفريدة الأولىٰ : التي تناولت بحث الوجود والعدم تحتل أهمية خاصة ، خصوصاً في مدرسة صدر الدين الشيرازي ، حيث لعبت أبحاث الوجود في هذه الفلسفة دوراً مصيرياً وارتبطت نتائج البحث في أغلب مسائل الفلسفة بالبحث في نظرية الوجود . ومجموعة القضايا التي تتناولها هذه الفريدة تحت عنوان : «الوجود والعدم» عبارة عن :

١ ـ بداهة الوجود.
٢ ـ اشتراك الوجود.
٣ـ اتحاد وتغاير الوجود والماهية.
٤ ـ أصالة الوجود.
٥ ـ عينية الوجود والماهية في ذات الواجب.
٦ ـ وحدة وكثرة الوجود.
٧ ـ الوجود الذهني.
٨ ـ المعقولات الثانية.
٩ ـ تقسيم الوجود إلىٰ مطلق ومقيّد.
١٠ أحكام الوجود السلبية.
١١ ـ منشأ كثرة الوجود.
١٢ ـ تساوي الوجود والثبوت والشيئية.
١٣ ـ لا تمايز ولا علية بين الاعدام.
١٤ ـ امتناع اعادة المعدوم.
١٥ ـ مناقشة شبهة المعدوم المطلق[1].
١٦ ـ مناط الصدق في القضايا.
١٧ ـ تعلق الجعل بالوجود.

سوف ندرس هذه المسائل حسب ترتيبنا لها اعلاه، وهو يختلف عن نهج ترتيب المنظومة.

---

١ ـ لم يأت المؤلف المرحوم مطهري على دراسة هذه الفقرة (١٥)، بل تجاوزها وانتقل من الفقرة (١٤) إلىٰ (١٦) مباشرةً.


الوجود والعدم

بداهة الوجود

معرِّف الوجود شرحُ الاسم وليس بالحدِّ ولا بالرَّسم

الشـــرح: البحث الأوّل من أبحاث نظرية الوجود هو بحث بداهة الوجود. وقد احتل هذا البحث موقع الصدارة من بين الأبحاث الأُخرىٰ، بحكم كون موضـوع الفلسفة الأولىٰ هو «الموجود». ونحن نعلم أنّ أوّل مفهوم تتحتمُ معرفته في كل علم هو تحديد هوية موضوع ذلك العلم، والأرضية التي تتحرك في أطرافها أبحاثه ومسائله. وحيث إنّ موضوع الفلسفة العام هو «الموجود»، إذن؛ فلابدّ من أن نعرف ما هو المعنى بالوجود، وما هو تعريفه. أضف إلىٰ ذلك أنّ أغلب فصول هذه الفريدة تدور حول مواضيع يمثّل الوجود قيداً لها، نظير: أصالة الوجود، اشتراك الوجود، ووحدة الوجود . . . فمع افتراض أنّ معرفة موضوع العلم ليست بضرورية تبقىٰ معرفة موضوعات المسائل ضرورية، وإلاّ ستضحىٰ هذه المسائل أمام الدارس غائمة، ليس لها مفهوم واضح.

من هنا يُطرح في مطلع دراسة كل علم تعريف ذلك العلم بصيغة سليمة، كما يطرح في مطلع كل مسألة ايضاً تعريف موضوعها إن لم يكُ قد طُرح من قبل. إلاّ أنّ طَرح التعريف يأتي في حالة كون موضوع العلم أو

المسألة غير بديهي، أمّا إذا كان بديهياً فهو مستغنٍ عن التعريف.

مفهوم «الوجود» و «الموجود» مفهوم بديهي، يعني: أنّ كل فرد يمتلك تصوّراً واضحاً وجليّاً عن هذا المفهوم. وحتىٰ أنّ نفس بداهة مفهوم الوجود أمر بديهي أيضاً. وحيث يتعذر استخدام الاستدلال في مجال الأمور البديهية، ينبغي إذن؛ الاكتفاء باستحضار المفهوم وتذكّره.

حينما يراجع كل فرد ذهنه، يلاحظ أنّ هناك تصوراً في غاية الوضوح عن الوجود والتحقق. وحينما يقول: «س موجود» أو «س معدوم» فهو يعلم أنّ لديه تصوّراً واضحاً مئة في المئة عن الوجود والعدم. وليست لديه حاجة لإيضاح مفهوم «الوجود» و«العدم». وحتىٰ الطفل ـ الذي يتملك حفنة من التصورات في مخزونه الذهني، والذي لا يزال جديداً على حق إصدار الأحكام بصدد الاشياء ـ ترتسم في ذهنه صورة واضحة عن مفهوم الوجود والعدم. فمثلاً حينما يقول بصدد بعض أدوات لهوه: إنّها موجودة هنا، وليست موجودة هناك، فهو يضع اليد على مفهوم واضح للوجود والعدم في ذهنه.(١)

أراد بعض المتكلمين تعريف مفهوم «الوجود» فممّا قالوه في هذا الصدد: «إنّ الوجود هو ثبوت الذات، وإنّ الموجود هو الثابت الذات».

---

١ ـ أثبت الفلاسفة انّ موضوع كل علم بحاجة إلىٰ التعريف والاثبات «التدليل على واقعيته»، إلاّ موضوع الفلسفة الأولىٰ، الذي يعني لديهم «الموجود». فالموضوع الأخير غني عن التعريف كما هو غني عن الاثبات أيضاً. بل مضافاً إلىٰ كونه مستغنياً عن التعريف والاثبات، فإنّ اثباته وتعريفه غير ممكنين. يعني إذا أردنا أن نعرف الوجود، أو نقيم البرهان عليه فلا تدخل ارادتنا هذه في حيز الامكان. ايضاح امتناع التعريف، هو ما جاء ويجيء في المتن أعلاه، وأمّا بيان عدم امكانية اقامة البرهان على هذا الموضوع فلابدّ من التماسه عبر الدراسات الفلسفية المفصلة.

والذي أوردوه بعنوان تعريف الوجود لا يتعدىٰ كونه بياناً للّفظ، وشرحاً للاسم. يعني أنّهم أحلّوا لفظاً بدل لفظ آخر. والحال هنا كما لو قلنا في تعريف «الضرغام» إنّه «الاسد»، فمن البديهي أنّنا لم نعرِّف ماهية هذا الحيوان، وإنّما اقتصرنا على الاستفادة من أنس المخاطب بكون لفظ «الأسد» هو اسماً لذلك الحيوان المعهود ففسرنا لفظ «الضرغام» بذلك. والتفاوت كبير بين تفسير اللفظ وتعريف المعنىٰ.

ثبت في أبحاث المنطق ان التعريف الواقعي على نوعين: حدٌّ، ورسم.

التعريف بالحد عبارة عن تجزئة وتحليل لماهية الشيء. وانّما يتيسر هذا اللون من التعريف حينما تكون ماهية الشيء مركبة من جزئين.

كما ثبت في علم المنطق أنّ التركيب الماهوي خلافاً للتركيب الخارجي مؤلف على الدوام من جزئين أحدهما أعم من مفهوم المعرَّف، ويطلق عليه «الجنس»، والآخر يساويه، ويُدعىٰ بـ«الفصل». على هذا الاساس إذا كان هناك مفهوم بسيط فلا يقبل التعريف بالحد، كما إذا كان هناك مفهوم لا يمكن تصور مفهوم أعم منه فهو غير قابل للتعريف بالحد أيضاً .

من هنا تتضح علة عدم إمكانية تعريف مفهوم الوجود والموجود. فهذه المفاهيم بسيطة مضافاً إلىٰ أنّه لا يمكن وضع اليد على مفهوم أعم من مفهوم الوجود ليكون جنساً له.

وأمّا أنّ مفهوم الوجود غير قابل للتعريف بالرسم، فلان التعريف بالرسم هو تعريف للشيء بلوازمه وآثاره المعروفة. فمن الممكن أنّنا لا نعرف ماهية شيء، إلاّ أنّنا نعرف آثاره ولوازمه. فعلىٰ سبيل المثال نحن لا نعرف ماهية الكهرباء، إلاّ أنّنا نعرف لوازمها من الاضاءة، والحرارة ، والحركة.

وبصدد الوجود ـ فبغض النظر عن عدم وجود شيء أوضح وأجلىٰ من مفهوم الوجود لكي يكون معرِّفاً للوجود بوصفه أحد الآثار ـ فمن حيث الأساس أنّ فرض وجود معرّف يستلزم أن نتوفر على معرفة بمفهوم الوجود قبل المعرِّف، وذلك لأنّنا حينما نعرّف نجعل المعرَّف موضوعاً والمعرِّف محمولاً، ونحكم بالنسبة بين الطرفين، فنقول: إنّ هذا هو ذلك. فإذا لم نكن على معرفة بمفهوم الوجود فسوف لا نعي مفهوم العلاقة بين طرفي الحكم، والتي يصطلح عليها بـ«الوجود الرابط»(١). إذن، يتحتم بدءاً أن نكون على معرفة بمفهوم الوجود لنستطيع أن نقدم تعريفاً للوجود. وعلى هذا الأساس يكون التعريف الواقعي للوجود دورياً(٢).

---

١ ـ سيتضح المعنىٰ بـ «الوجود الرابط» في ما يأتي من الفريدة الثانية.

٢ـ لعل الإيضاح الذي قدمناه أعلاه بصدد عدم امكان تعريف الوجود بالحد وبالرسم هو أفضل إيضاح لهذا المفهوم. ومقصود ابن سينا في النجاة حيث يقول: «ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنّه مبدء أوّل لكل شرح». هو عين ما أوضحناه.

يقول السبزواري في شرح البيت أعلاه ما يلي: «وليس أي المعرف بالحد حيث أن الوجود بسيط لافصل له، ولا جنس له، كما سيجيء، ولا بالرسم لأنّ الرسم يكون بالعرضي الذي هو من الكليات الخمس التي مقسمها شيئية الماهية، والوجود وعوارضه ليست من سنخ الماهية».

هذا الكلام لا يصح بالنسبة للرسم. وذلك، أوّلا: ليس هناك أيُّ ضرورة لكون «العرضي» الذي هو أحد الكليات الخمسة من سنخ الماهية، ليقال إن الوجود وعوارضه ليست من سنخ الماهية، ثانياً: ان ما يُقال من انّ عوارض الوجود ليست من سنخ الماهية يصدق على العوراض المساوية للوجود من قبيل الوحدة، الوجوب، إذ أنّ الماهية نفسها من عوارض الوجود، ولأجل ذلك يدرج بحث الماهية ضمن مباحث الفلسفة الاولىٰ.

وتجدر الاشارة هنا أيضاً إلىٰ انّ مصطلح «شرح الاسم» ذو دلالتين. فأحياناً يقولون شرح ⇦

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

الشـــرح: فُصِّل في هذا البيت بين مفـهوم الوجود، وحقيـقة الوجود. فمفهوم الوجود في ضوء الحديث الماضي مفهوم بديهي. وأمّا حقيقة الوجود فهي ليست غير بديهية فحسب، بل هي ليست بنظرية أيضاً؛ إذ أنّ البديهي والنظري كلاهما لون من المفهوم الذهني الذي يقع تحت الاحاطة العلمية مع فارق هو أنّ المفـهوم البديهي مفـهوم واضح وجلي لا يحتـاج إلىٰ التـحليل والتـجزئة أو التـعرف عليه عن طريق لوازمه وآثاره، بينما المفـهوم النظري مفهوم مبهم، وبحاجة إلىٰ التحليل والتجزئة، ولا أقل من التعرف عليه عن طرق اللوازم والآثار.

أمّا حقيقة الوجود فهي لا تنتقل ـ أساساً ـ إلىٰ حوزة الذهن، لكي يُقال: هل أنّها بديهية أو نظرية. ومن الواضح أنّ هذا التفكيك بين مفهوم الوجود وحقيقته مبتنٍ على القول بأصالة الوجود حيث تثبت للوجود حقيقة عينية، أمّا على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود فلا موضوع لهذا التفكيك[1].

⇦ الاسم ويقصدون بذلك التعريف اللفظي، كما جاء تعبير ابن سينا في النجاة «الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم».

وأحياناً يطلق «شرح الاسم» على التعريف الحدي قبل أن توضع اليد على الوجود المحدود.

وفي عبارة البيت أعلاه «معرف الوجود شرح الاسم» أريد المدلول الأوّل للاصطلاح.

١ ـ ضمنياً يتحتم التذكير ـ كما مر في المقدمة ـ بأنّ الظهور والخفاء على نحوين: ظهور وخفاء لنفسه، وظهور وخفاء لنا. قلنا من قبل أن حقيقة الوجود تعادل الظهور، من هنا فما يقال من ان حقيقة الوجود في غاية الخفاء يعني به الخفاء لنا، إذ أنّ حقيقة الوجود لنفسه هي عين الظهور.

إشتراك الوجود

ترتبط هذه المسألة ـ شأنها شأن المسألة السابقة ـ بمفهوم الوجود، وهي ذات طابع ذهني. وحالها حال المسألة السابقة في استغنائها عن الدليل والبرهان؛ إذ أنّها ذات علاقة بالوجدان والوضوح الذهني.

يدور البحث في هذه المسألة حول السؤال التالي: هل أنّ الوجود مشتركٌ لفظيٌّ، أم أنّه مشترك معنوي؟ ممّا لا ريب فيه أنّ لفظ الوجود يُحمل على أشياء كثيرة، فيقال: الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الارض موجودة . . . وكلّما صدق لفظٌ ما على أشياء متعددة، فله إحدىٰ حالتين لا محالة:

فإمّا أن يكون لهذا اللفظ معان متعددة، ويُراد به في كل مورد مفهومٌ ومعنىً ما؛ مثلاً، نُشير إلىٰ باصرة الإنسان، ونقول: هذه عين. ونُشير إلىٰ عين الماء، ونقول هذه عين. ونُشير إلىٰ الجاسوس، ونقول: هذا عين. فقد استخدمنا خلال هذه الموارد الثلاثة لفظاً واحداً في ثلاثة معان مختلفة، غير أننا قصدنا في كل مورد معنىً مستقلاً من هذا اللفظ. فلدينا هنا اشتراك لفظي، يعني: أنّ لفظاً واحداً وُضع لثلاثة معان لا اشتراك بينها، سوىٰ أنّها تتفق في اطلاق لفظ واحد عليها.

وإمّا أن لا يكون لهذا اللفظ أكثر من مفهوم ومعنىٰ، غير أنّ معناه

ومفهومه على النحو الذي يتوفر على العمومية والشمول، فيصدق على أشياء متعددة، مثلاً، نشير إلىٰ زيد، ونقول: هذا إنسان. ونشير إلىٰ عمرو، ونقول: هذا إنسان. ونشير إلىٰ حسن أيضاً، ونقول: هذا إنسان. فلفظ الإنسان هنا يحكي عن معنىٰ وخصوصية يتمتع بها زيد وعمرو وحسن. إذن، فالشيء المشترك في زيد وعمرو وحسن خصوصية تقف خلف اللفظ. وعلة استعمال اللفظ في كل هذه الموارد هي أنّ هذا اللفظ يمثّل معنىٰ، وهو معنىٰ عام، وله مصداقيته في موارد متعددة.

نأتي الآن لنرىٰ هل أنّ لفظ «الوجود» الذي يصدق على كل الأشياء من صنف لفظ «عين» الذي له معنىٰ مستقل في كل مورد، أم أنّه من صنف لفظ «الإنسان» الذي يمثّل مفهوماً عاماً؟

عبر مراجعة للوجدان والوضوح الذهني لا يبقىٰ شك في كون لفظ الوجود من الصنف الثاني، لا الصنف الأوّل. والالتفات الكامل لدعوىٰ الفلاسفة في هذا المجال تصيّرنا في غنىً عن إقامة البرهان[1] مع هذا وحيث إنّ هذا الأمر الواضح قد اختلط لدىٰ أصحاب الرأي فقد أُقيمت عليه براهين، وبدورنا نشير إلىٰ بعضٍ منها:

١ـ مضافاً إلىٰ أننا نلاحظ انّ هذا الاشتراك ليس مختصاً بلفظ «الوجود» في لغة العرب، بل له في كل لغة أُخرىٰ معادل يُحمل على كل الأشياء، نظير «هستي» في اللغة الفارسية. وهذا بنفسه دليل على أن هناك معنىً مشتركاً يحمل على كل الأشياء، وإذا كان الاشتراك في لفظ «الوجود» فحسب يتحتم أن يكون من مختصات لغة واحدة «اللغة العربية». وذلك لانّه «لا ضرورة لشرطية أن يكون اللفظ المستعمل بلغة في عدة معان له معادله الذي يُستخدم في عدة معان لدىٰ جميع اللغات. فمثلاً الجاسوس، عين الماء، العين الباصرة، لجميع هذه المعاني لفظ واحد في لغة العرب «عين»، غير أنّ الحال ليس كذلك في سائر اللغات.

يُعطِي اشتراكَهُ صلُوحُ المقسم   كذلك اتحادُ معنىٰ العَدَمِ

الشرح: أُقيم في هذا البيت برهانان على الاشتراك المعنوي:

أ ـ للوجود صلاحية لأن ينقسم إلىٰ أقسام، وماله صلاحية الانقسام محصور في المشترك المعنوي.

إيضاح ذلك: المعني بالانقسام العقلي مقابل الانقسام الخارجي هو أن يكون مفهوم عام، وينقسم هذا المفهوم إلىٰ قسم خاص بإضافة قيد له، وإلىٰ قسم آخر بإضافة قيد آخر له. مثلاً يقال: الحيوان إمّا أن يكون ناطقاً أو غير ناطق. فالحيوان بضميمة الناطق يصير نوعاً من الحيوان، وبضميمة غير الناطق يصير أنواعاً أُخرىٰ. فإذا كان الاشتراك في اللفظ فقط، وليس هناك أي لون من الاشتراك في المفهوم والمعنىٰ، لا يحصل الانقسام الذي يكون جرّاء ضم القيود للمعنىٰ المشترك. والذي نلاحظه بالنسبة إلىٰ «الوجود» هو أنّ الوجود ينقسم إلىٰ وجود بالفعل، ووجود بالقوة. وجود خارجي، ووجود ذهني. وجود قديم، ووجود حادث، وجود واجب، ووجود ممكن، إذن يستنتج من ذلك أنّ الوجود مشترك معنوي.

ب ـ الدليل الآخر هو: أنّ الوجود والعدم نقيضان. بالنسبة للفظ العدم لا يمكننا أن نحتمل كون اشتراكه في اللفظ فحسب، وذلك لأننا سوف نضطر حينئذٍ للقول بأنّ لفظ العدم يحكي عن سلسلة من المعاني المتعددة التي تناقض جميعها الوجود وتقابله. بينما الأعدام ـ كما سوف نقول ـ لا تمايز بينها بحسب الواقع. إذن، فالعدم الذي هو نقيض الوجود مشترك معنوي، يعني أنّه لفظ يحكي عن مفهوم عام. ونحن نعلم من جهة أُخرىٰ أنّ نقيض الواحد واحد، يعني أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون

له نقيضان؛ وذلك لأنّنا إذا افترضنا أنّ أحد النقيضين قد توفر على الوجود، ولم يتوفر الآخر على الوجود، عندئذ فإن كان النقيض متوفراً على الوجود يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يتوفر على الوجود استلزم ارتفاع النقيضين وهو محال أيضاً.

إذن، وحدة مفهوم العدم الذي يناقض مفهوم الوجود دليلٌ على وحدة مفهوم الوجود، وعدم تعدده. إذن فالوجود مشترك معنوي.

وانّه ليس اعتقاده ارتفع إذا التعيّن اعتقاده امتنع

الشرح: الدليل الثالث على الاشتراك المعنوي هو: أنّه لو افترضنا أننا قد اعتقدنا بوجود موجود ما، وذهبنا إلىٰ أنّ وجود هذا الموجود يمثّل قسماً خاصاً من الوجود، ثمّ زال اعتقادنا بأنّ وجوده قسم خاص من الوجود، أو شككنا في ذلك، حينئذ نلاحظ أنّ اعتقادنا بأصل وجود ذلك الموجود لم يطرأ عليه تغيير.

مثلاً: لو شاهدنا حيواناً على بعد، فاعتقدنا بأنّه فيل. ثم اقتربنا من الحيوان فوجدناه فرساً، حينئذ يزول اعتقادنا بأنّه فيل، غير أنّ اعتقادنا بأنّه حيوان لم يطرأ عليه تغيير. ويرجع ذلك إلىٰ كون «الحيوان» مشتركاً معنوياً، وليس مشتركاً لفظياً، إذ يمتنع بقاء الصدق في المشترك اللفظي.

«الوجود» نظير لفظ «الحيوان» من هذه الناحية. فمن الممكن أنّ نعتقد بوجود شيء ما، ونجد أنّ وجوده وجود بالقوة، ثم يتضح بعد ذلك لنا أنّ وجوده بالفعل، فيرتفع اعتقادنا بكون وجوده بالقوة، إلاّ أنّ اعتقادنا بأصل وجود الشيء لا يرتفع.

ويمكن كذلك أن نعتقد بأنّ للعالم مبدأ وجود، ثم نتردد بين كون هذا

المبدأ الموجود واجباً أو ممكناً، قديماً أو حديثاً، مادياً أو مجرداً، غير أنّ ترددنا هذا لا يؤثر شيئاً على أصل اعتقادنا بوجود المبدأ. كما يمكن أن نعتقد بدءً أنّ مبدأ العالم ممكن ومادي، ثمّ نعتقد أنّ هذا المبدأ ليس ممكناً ولا مادياً، بل واجب ومجرد. فالتغيير في اعتقادنا بخصوصية وجود المبدأ لا يؤثّر شيئاً على اعتقادنا بأصل وجود المبدأ.

من هنا يتضح أنّ اعتقادنا بأصل وجود المبدأ من قبيل اعتقادنا بأحد المعاني العامة، واعتقادنا بوجوب، أو إمكان، أو حدوث، أو قدم ذلك المبدأ هو من قبيل اعتقادنا بخصوصيات ذلك المعنىٰ العام، لا أنّ ما ندّعيه بالخصوصيات يمثّل مجموعة معان متباينة، ليس بينها أيّ جامع مشترك.

تغاير واتحاد الوجود والماهية

إنّ الوجود عارضُ الماهية　　　تصوّراً واتّحدا هويّة

الشرح: المسألة الثالثة من مسائل الوجود هي: هل أنّ الوجود والماهية حقيقة واحدة، وأنّهما متحدان، أم أنّهما حقيقتان متغايرتان؟

الوجود والماهية في عالم الذهن مفهومان متغايران، يعني: أنّهما مفهومان ذهنيان، وليسا مفهوماً ذهنياً واحداً، إلاّ أنّهما في الخارج متحدان، فليس هناك في الخارج أي تعدد وكثرة. يعني: ليس هناك شيء في عالم الخارج له جهتان وحيثيتان واقعيتان أحدهما الوجود، والأُخر الماهية.

يُصطلح على التغاير الذهني بين الوجود والماهية بـ: «زيادة الوجود على الماهية». ورغم أنّ البيت أعلاه قد أبرز مفهومي التغاير الذهني، والاتحاد الخارجي، إلاّ أنّ المقصود الأساس في هذا البحث هو المفهوم الأوّل «التغاير»، وسوف نتناول المفهوم الثاني بالايضاح في بحث «أصالة الوجود».

لمفهوم التغاير بعد ذهني يعني: أنّه يتعلق بعالم الذهن، حيث إنّ البحث في هذه المسألة يقع في: هل أنّ التصورات التي توفرت عليها أذهاننا عن ماهية الأشياء، هي عين تصورنا عن مفهوم الوجود، أم أنّها تغايره؟

الاجابة على هذا الاستفهام بديهية، فمن الواضح أنّ تصورنا عن الإنسان، والشجرة، والبياض، والخط، والعدد ... ليس عين تصورنا عن الوجود. كما أنّه ليس عين تصورنا عن العدم. نحمل مفهوم الوجود، كما نحمل مفهوم العدم على الإنسان والشجرة والبياض وغيره، ونحن نعلم أنّ حمل المفهومين «الوجود، والعدم» على تلك المفاهيم ليس نظير حمل الشيء على نفسه، كما نقول: «أ» هي «أ».

بغية أن ندرك دعوىٰ التغاير، يكفي لنا أن نتصورها بشكل سليم، وليست هناك حاجة لإقامة برهان عليها. رغم ذلك نذكر بعض البراهين التي أُقيمت على صحة هذه الدعوىٰ؛ لأجل المزيد من الإيضاح:

لصحة السلب على الكون فقط   ولافتقار حمله إلىٰ الوسط

الشرح: لابدّ لنا من إيضاح مسألة قبل بيان البراهين التي أُقيمت في هذا المجال. وهي أنَّ قضية مغايرة الوجود للماهية تشمل نفي جزئية الوجود للماهية، يعني: أنّ الوجود ليس عين الماهية، ولا جزءها.

وإذا قيل: إنّ هناك فرضاً آخر أيضاً وهو: أنّ الماهية جزء الوجود، فالاجابة هي: أنّ هذا الاحتمال غير قابل للطرح من حيث الاساس، إذ أنّ مفهوم الوجود مفهوم بسيط، ليس له جزء، وقد أشرنا من قبل لذلك.

نعود لايضاح البيت أعلاه، أُقيم في هذا البيت برهانان على التغاير المفهومي بين الوجود والماهية:

١ ـ إذا كان الوجود عين الماهية، أو جزءها استحال نفي الوجود عن الماهية، في حين نجد أنّ نفي الوجود عن الماهية أمر ممكن، وبعبارة أُخرىٰ: يصح سلب الوجود عن الماهية، إذن ! ليس الوجود عين الماهية أو جزءها.

إيضاح ذلك: لو كان الوجود عين الماهية، أو جزءها يصبح الوجود حينئذ ذاتياً بالنسبة للماهية، وذاتي الشيء غير قابل للسلب عن ذلك الشيء. مثلاً: نقول في تعريف الخط: «كمٌّ متّصل ذو بُعد واحد»، فمجموع هذه المفاهيم الثلاثة يشكل مفهوم الخط، وليس بالامكان أن نسلب مجموع هذه المفاهيم الثلاثة أو أحدها عن «الخط»، فنقول مثلاً: إنّ الخط ليس كمّاً متصلاً ذا بعد واحد. أو: إنّه ليس كمّاً، أو ليس متصلاً، أو ليس ذا بُعد واحد.

لكن نجد الأمر ليس كذلك في محل البحث، حيث إنّ الوجود يمكن سلبه عن الماهيات، فنقول مثلاً: الخط معدوم، الإنسان معدوم ... وهذا هو مفهوم الشطر الأوّل من البيت أعلاه «لصحة السلب على الكون فقط».

٢ ـ إذا كان الوجود عين الماهية أو جزءها يكون اثبات الوجود لأي ماهية غنياً عن الدليل؛ حيث يصبح تصور أي ماهية كافياً لاثبات وجودها. والأمر ليس كذلك، إذ أنّ وجود الماهية ليس أمراً بديهياً بل بحاجة إلىٰ إقامة البرهان.

إيضاح ذلك: أُشير في المنطق إلىٰ أنّ ذاتي شيء ما كما أنّه غير قابلٍ للانفكاك عن ذلك الشيء، فهو بديهي الثبوت له أيضاً. يعني: بعد معرفة شيء ما يصبح حمل ذاتياته عليه أمراً بديهياً، ولا يحتاج إلىٰ إقامة دليل، في حين ليس هناك ماهية يثبت لها الوجود بالبداهة[١].

---

١ ـ يمكن أن تأتي هنا شبهة مفادها: أنّ الماهيات المعقولة فقط تحتاج إلىٰ اثبات الوجود لها نظير: العقل، الهيولى الأولى، الزمان... أمّا الماهيات المحسوسة نظير: الإنسان، الشجرة، البياض ... فهي بديهية الوجود. والواجب هو: أولاً: لاثبات المدّعى يكفي أن ⇦

ولانفكاك منه في التعقل ولاتّحادِ الكلّ والتسلسل

الشرح: جاء في هذا البيت برهانان على الفرض أيضاً.

١ ـ لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها، فلا ينفك تصور الوجود عن تصور الماهية، فكلما تصورنا ماهية ما يكون الوجود متصوراً أيضاً. بينما نتصور أحياناً ماهية ما، ونحن في غفلةٍ عن وجودها وعدمها. إذن، ليس الوجود عين الماهية أو جزءها.

فمن الوضوح بمكان أنّ ذاتية شيء لشيء ما يلزمها أن يكون تصورهما متلازماً غير قابل للفصل، كما من الواضح أيضاً أنّ تصور الماهيات منفك عن تصور وجودها وعدمها.

٢ ـ إذا لم يكن الوجود مغايراً للماهية، وكان عينها أو جزءها. فإن كان الوجود عين الماهية لزم منه أن تكون الماهيات كلها أمراً واحداً، إذ أنّ مفهوم الوجود ـ كما قلنا ـ مفهوم واحد. فإذا كان هذا المفهوم الواحد عين مفهوم سائر المهيّات لزم أن يكون لسائر الماهيات مفهوم واحد.

مثلاً: لو افترضنا أنّ مفهوم الوجود مساوٍ لمفهوم الإنسان، ومفهوم

⇦ تكون بعض الماهيات غير بديهية الوجود، إذ لو كان الوجود عين الماهيات أو جزءها تضحي جميع الماهيات دون استثناء بديهية الوجود. ثانياً: انّ هناك فرقاً بين بديهي الوجود ومحسوس الوجود. فالماهية تكون بديهية الوجود حينما يكون نفس تصور تلك الماهية كافياً للتصديق بوجودها، ومما لا شك فيه أنّ الماهيات المحسوسة ليست كذلك، فالذي يشكل الصورة الحسية في الماهيات المحسوسة هو الماهية، امّا مفهوم الوجود ليس مفهوماً حسياً. وكما قال الفلاسفة: يأتي التصديق بوجود المحسوس في الخارج بمعونة برهان خفي. إذن فحتىٰ وجود الماهيات المحسوسة يثبت بمعونة البرهان. وهذه الأفكار بحاجة إلىٰ بسط وتفصيل لا يسعه المجال.

الشجرة، ومفهوم العدد، ومفهوم الخط ... إذن مفهوم الخط والإنسان والشجرة والعدد يساوي كلٌ منهم الآخر.

وإذا كان الوجود جزء الماهية استلزم التسلسل؛ إذ لو كان الوجود جزء الماهية لزم أن تكون الماهية موجودة، فليزم أن يكون جزءها الآخر موجوداً ايضاً، ويكون جزؤها الثاني موجوداً ايضاً وهكذا إلىٰ ما لا نهاية[1]

---

١ ـ هذا الجزء من البرهان محل بحث ومناقشة. سوف نوضح ذلك في بحث الأحكام السلبية للوجود.

أصالة الوجود

إنّ الوجود عندنا أصيلُ   دَليلُ مَن خالَفنا عليلُ

الشــرح: تُعرف المسألة التي يطرحها الماتن في هذا البيت بـ«أصالة الوجود». وتُمثّل هذه المسألة أساساً رئيساً لأبحاث نظرية الوجود. بل هي الاساس الرئيس لأبحاث الفلسفة عامة.

ينصبّ البحث في هذه المسألة على أنّ هناك أمرين متميزين في كل موجود ـ أو على الأقل في كل ممكن الوجود ـ. وهذان الأمران هما: الوجود، والماهية. فأيّ من هذين الأمرين واقعي، وأيّ منهما اعتباري وانتزاعي؟

يتحتم علينا قبل أن نأتي لإقامة البرهان على فرض هذه المسألة أن نقدّم تصوراً واضحاً بصدد هذه المسألة، وذلك بإيضاح المفردات الأساسية التي تتضمنها.

مفردات هذه المسألة عبارة عن: الوجود، الماهيّة، الأصالة. نأتي على إيضاح هذه المفردات على التوالي:

الوجود:

في ضوء مقولات بحث بداهة الوجود التي طرحناها في الفصل

السابق، يضحىٰ مفهوم الوجود غنياً عن التعريف. ولدىٰ كل فرد تصور واضح عن مفهوم الوجود، كما لديه تصور واضح عن مفهوم العدم أيضاً. إذن؛ لا حاجة بنا لتوضيح مفهوم الوجود هنا.

الماهية:

يُحمل مفهوم الوجود على مفاهيم متعددة، كما هو واضح، فنقول الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الفرس موجود، الخطّ موجود، العدد موجود، وهكذا ... فهذه المفردات تشترك في أمر واحد، وهي على حدّ سواء فيه، وهو كونها موجودة، إلاّ أنّها من زاوية أُخرىٰ لا تتفق، بل تختلف مع بعضها. إذ أنّ أولها إنسان، والآخر فرس، وثالثها شجرة وهكذا ... إذن، مضافاً لحيثية الاشتراك التي تعني التحقق والوجود نشخص حيثيات أُخرىٰ نميّز بها الأشياء، وهي عبارة عن الإنسانية، الفرسية، الشجرية، الخطيّة، العددية ... وماهيات الأشياء عبارة عن هذه الحيثيات الخاصة[1] من خلال النظرة الأوّليّة يبدو أنّ الوجود يتعلق بالماهية وأنّ الماهية

---

١ ـ لاجل مزيد من الايضاح نقول: الوجود يعني التحقق، والماهية التي هي مخفف عن الـ«ماهوية» تعني الواقع في جواب ما هو، الوجود حقيقة مشتركة بين جميع الأشياء، أمّا الماهيات فهي حقائق مختلفة، فمثلاً الإنسان، الفرس، الشجرة، الحجر وغيرها، كل هذه الحقائق موجودة، ومن حيث كونها موجودة تتطابق بعضها مع البعض الآخر. كما إنّ الشجرة والحجر لكل منهما ما هوية متميزة.

هنا يطرح الاستفهام نفسه، وهو: هل يستطيع البشر ادراك كنه ماهيات الأشياء أم لا ؟ فمثلاً يقال في تعريف الإنسان تقليدياً بأنّه: «حيوان ناطق»، كما يقال في تعريف الخط بأنّه: «كم متصل ذو بعد واحد». فهل أنّ المعرف الوارد في تعريف الإنسان هو كنه ماهية ⇦

تلبس ثوب الوجود، إلاّ أنّ الواقع ليس كذلك، يعني أنّ الوجود والماهية في عالم الخارج ليس لهما شيئيتان لكي يتعلق ويتلبس أحدهما بالآخر. وما هو في الخارج لا يتعدى كونه حقيقة واحدة، وهي مصداق للوجود ومصداق للماهية أيضاً.

الأصالة:

المراد بالأصالة ما يقابل الاعتبار فقط. يعني بالنتيجة أنّ البحث يقع في: هل أنّ الشيء الذي يتعدىٰ حدود أذهاننا، ويشكّل متن الواقع، ويكون منشأ للآثار الخارجية هو الوجود أو الماهية[1]؟

⇦ ما نسميه بالإنسان، وإنّ المعرف في تعريف الخط هو كنه ماهية الخط، أم انّ الماهية الحقيقية لهاتين المفردتين امرٌ آخر؟ تناول الاجابة على هذا التساؤل موضوع لبحث، إلاّ انَّنا سواء أدركنا ماهية الاشياء أم لم ندركها، فللأشياء في لوح الواقع ونفس الامر ماهيات، فمضافاً للوجود هناك ماهية للأشياء، ولهذا تتعدد الأجناس والأنواع في عالم الوجود.

١ ـ لايضاح الفكرة هنا يلزم أن نذكر مقدمتين:

أ ـ الذهن البشري قادر على انتزاع بعض المفاهيم من مفاهيم أُخرىٰ، وسوف يتضح من خلال الأبحاث القادمة انّه لا يلزم أنّ يكون لكل المعاني والمفاهيم الذهنية مصداق خارجي مباشر. مثلاً: للذهن البشري تصور عن العدم، ومفهوم العدم أحد المفاهيم الذهنية، في حين اننا نعلم أنّ العدم عبارة عن اللاشيئية، ولا يمكن أن يكون له مصداق خارجي، فأي مصداق تفترضه للعدم سوف يكون شيء من الأشياء والشيء مصداق الوجود لا العدم، فمفهوم العدم مفهوم نسبي انتزاعي، ومصاديقة مصاديق اعتبارية.

ب ـ يُميز الوجود عن الماهية في جميع الأشياء، ومن المقطوع به انّ أحدهما اعتباري والآخر أصيل. فلا يمكن ان يكونا اعتباريين معاً، ولا يمكن ان يكونا أصيلين معاً. فإذا كانا اعتباريين يلزم أن يكون الوجود والماهوية حقائق ذهنية محضة وليس هناك في عالم الخارج اثر ⇦

الشـــــرح: أُقيم في هذا البيت برهانان على صحة «نظرية أصالة الوجود»، وكل واحد من هذين البرهانين يتكئ على أُصول فلسفية سوف تُتناول بالبحث فيما يأتي:

البـرهان أ: أنّ كل خير وكمال يرجع إلىٰ الوجود، وكل شر ونقص يعود إلىٰ العدم، فاذا كان الوجود أمراً اعتبارياً ، ولم يكن هو الأصل، فلا يمكن أن يكون منبعاً ومنشأ لكل مظاهر الخير والكمال.

إيضاح ذلك: وفق منهج أبحاث الفلسفة يدور البحث ـ في فصل الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، وضمن أبحاث الغاية من الأمور العامة ـ حول تحليل ماهية الشر، ومنشأه . وقد أثبت الفلاسفة في تلك الأبحاث أن ماهية الشر من سنخ العدم، وأنّ كل شر يعود بالتحليل إلىٰ العدم. كما أثبتوا أنّ كل خير وكمال يعود إلىٰ الوجود، بمعنىٰ أنّ الخير والكمال من شؤون وخصائص الوجود. وأثبتوا أيضاً أنّ الماهية بحد ذاتها، ومع قطع النظر عن الوجود والعدم لا تتصف بالخير والكمال، ولا بالشر والنقصان. والجمع بين الاثباتين يشكّل بنفسه دليلاً على أصالة الوجود، وذلك لأنّ الأمر الاعتباري الذي هو غريب عن الظاهرة الواقعية الحقيقية لا يمكن أن يكون منشأ وملاكاً للخير والكمال الذي هو ظواهر حقيقية واقعية.

وانكار واقعية وحقيقة الخير والكمال أمر لا يقرّ به أنصار نظرية أصالة

⇦ للوجود ولا للماهوية، وهذا اللازم يتناقض مع الأصل الاولي اليقيني البديهي والذي هو: (ان الواقع الموضوعي بل الوقائع الموضوعية حقائق موجودة خارج اطار الذهن البشري).

وهذا الأصل يمثل قاعدة ونقطة انطلاق الفلسفة، ويميز المنهج الفلسفي عن المنهج السفسطائي. وعند هذه النقطة تفترق المثالية عن الواقعية.

الماهية، مضافاً إلىٰ كونه خلاف البديهة والوضوح.

البرهان ب : إذا كان الوجود اعتبارياً والماهية هي الأصيل في عالم الواقع، يلزم من ذلك انعدام الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني. في حين تقضي الضرورة بوجود الفرق بين هذين الوجودين، وأنّ لكلٍ منهما آثاره الخاصة.

ايضاح ذلك: أثبت الفلاسفة في محله أنّ الإنسان حينما يدرك شيئاً ما فسوف ترتسم صورة ذلك الشيء في الذهن، فإذا كان الأصيل ومنشأ الآثار هو الماهية، يلزم عندئذ أنْ تكون آثار الماهية الخارجية عين آثارها الذهنية. مثلاً، النار الخارجيةً تحرق. السمّ الخارجي يقتل. إلاّ أنّ النار والسم في عالم الذهن يقدّمان ادراكاً وتصوراً. وحينما تكون الأصالة للماهية فسوف تكون كل الآثار تابعة لتلك الماهية. وحيث إنّ الماهية في كلا الموقعين ـ الذهن والخارج ـ واحدة، يلزم أنْ تكون النار الذهنية حارقة، كما إنّها تقدم علماً ووعياً. ويلزم أنْ تقدم النار الخارجية وعياً كما إنّها تحرق. والحال أنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة.

وإذا قيل إنّ عين هذا الاشكال جار أيضاً على القول بأصالة الوجود، وذلك لأنّنا افترضنا أنّ الماهية الخارجية حصلت على وجود لها في عالم الذهن، وحيث إنَّ الآثار تابعة للوجود، إذن يتحتم أن تترتّب سائر آثار الوجود الخارجي على الوجود الذهني، كما تترتب سائر آثار الوجود الذهني على الوجود الخارجي.

والاجابة على هذا الاشكال هي: أنّنا سنقول فيما يأتي من بحث: إنّ الوجود الخارجي والوجود الذهني نحوان ومرتبتان من الوجود، وباختلاف المراتب يحصل الوجود على آثار مختلفة. ومن حيث الأساس فالوجود

حقيقة مشككة ذات مراتب، بينما لا يفترض في الماهية تشكيك واختلاف.

في هذا الضوء، لازم وجود الماهية في الذهن ـ على أساس أصالة الوجود ـ وحدة وتطابق الماهية الذهنية والخارجية، إلاّ أنّه لا يلزم تطابق الوجود الذهني والخارجي من هذه الناحية.

كيف وبالكون عن استواء قَدْ خَرَجت قاطبة الأشياء

الشـــــرح: طرح في البيت أعلاه برهان آخر من براهين «أصالة الوجود». يستدعي هذا البرهان ملاحظة دقيقة ورؤية فاحصة بشكل خاص. **وأهمّ برهان على أصالة الوجود هو هذا البرهان.**

اتكأ صدر المتألهين أساساً ـ وهو رجل نظرية أصالة الوجود ـ على هذا البرهان في اثبات الوجه الفلسفي لنظرية أصالة الوجود.

يعتمد هذا البرهان إلىٰ حد كبير على امتلاك تصور سليم وواضح لاطار المسألة، ولذا نقدّم بين يديه مقدمة:

كل موضوع يُحمل عليه محمول ما، فإمّا أن يكون هذا الموضوع مؤهلاً في ذاته لحمل ذلك المحمول عليه بلا حاجة لضم ضميمة تصحح الحمل. وإمّا أنْ لا يكون كذلك، بل يضحى هذا الموضوع صالحاً لحمل ذلك المحمول عليه حينما يفترض أمر آخر معه.

مثلاً: الجسم أبيض، فهنا موضوع وهو الجسم، ومحمول هو الأبيض. فالجسم في ذاته لا يستدعي أن يكون أبيضاً، يعني: أنّ الجسم من حيث هو جسم ليس بأبيض، وإنّما يتأهل الجسم لاتصافه بالبياض حينما يعرض البياض عليه ويُضم إليه. أمّا البياض فهو بنفسه أبيض، وليس البياض أبيض جرّاء ضم شيء آخر إليه واعتباره أبيضاً عن طريقه.

وحينما تتوقف أهلية موضوع ما لحمل محمول عليه على واسطة أمر آخر يُصطلح على هذا الامر بـ«الواسطة في العروض»، ويسمونه بـ«الحيثية التقييدية». المسألة الهامة التي يتحتم أخذها بنظر الاعتبار، وتجنب الخلط والاشتباه بذلك ـ حيث كثيراً ما يحصل الخلط ـ أنه في المثل أعلاه، لا علاقة لكون عروض البياض على الجسم بحاجة إلىٰ علة فاعلية أو لا. ففي المثال هناك حاجة ـ وبلا شك ـ إلىٰ علة فاعلية، إلاّ أنّ الحاجة وعدم الحاجة إلىٰ علة فاعلية لا أثر لها على مضمون بحثنا. فلو افترضنا أن البياض يعرض على الجسم بنفسه، يبقىٰ البحث في الحاجة وعدم الحاجة إلىٰ حيثية تقييدية قائماً.

الآن نقول: إذا دققنا النظر في «مسألة الأصالة»، وهل هي للوجود أو للماهية، نلاحظ أنّنا نشخص في كل موجود من قبيل، الإنسان، الفرس، الحجر، وغيره أمرين: الأوّل الوجود الذي نشتق منه صفة الموجود ونحملها على الأشياء، والآخر هو الماهية، يعني: الانسان، الفرس، الحجر، وغيره. من هنا ياتي السؤال: هل أنّ الوجود هو الأصيل أو الماهية؟ وفي مثال «الانسان موجود» تكون صيغة السؤال: هل أنّ الإنسان هو الموجود الحقيقي الواقعي أو «الوجود»؟

ويحصل التصور السليم عن المسالة حينما نأخذ بطرف الوجود في الاجابة على السؤال. وذلك لانّ نسبة الإنسان ـ بوصفه ماهية ـ إلىٰ الوجود والعدم على حد سواء، فلا أهلية له لحمل الموجود عليه ولا المعدوم. ويستحق الإنسان حمل الموجود عليه حينما يؤخذ بنظر الاعتبار كونه توأم الوجود، وكذلك الحال بالنسبة للمعدوم. هذا بخلاف الوجود نفسه. فهو عين الموجودية والتوفر على الواقع، وبعبارة أُخرىٰ أنّ الموجودية تنتزع من حاق ذات الوجود. إذن، فحينما نلاحظ أنّ سائر الماهيات تخرج ببركة

الوجود عن حدِّ الاستواء، أي: حدّ التساوي بالنسبة للوجود والعدم، فكيف يمكن أن لا يكون الوجود هو الأصيل. وهذا هو معنىٰ البيت أعلاه.

لو لم يُؤَصلْ وحَدَةٌ ما حصلت   إذ غيرُه مثار كثرةٍ اتت

الشرح: هذا البيت برهان آخر على أصالة الوجود.

ايضاح ذلك: سنقول في أبحاث الوحدة والكثرة إنّ الإنسان في أحكامه التصديقية يحمل محمولاً على موضوع. فيقول مثلاً، الإنسان عالم، العالم كاتب، الكاتب فنان، وأمثال ذلك. ويعود الحمل في واقعه إلىٰ ايجاد ارتباط وعلقة بين شيئين. وهذا الارتباط لون من الوحدة. يعني أنَّه في الواقع «توحيد للكثير». فنريد أن نقول إنّ هذين المعنيين المدركين متحدان في عالم الخارج.

أمّا الآن فنقول: إذا لم يكن الوجود أصيلاً، فلا تحصل هذه الوحدة أبداً؛ وذلك لأنّ الماهيات تتباين ذاتياً بعضها مع البعض الآخر.

فمن البديهي أن ذات الإنسان ليست عين ذات العالم، أو الكاتب، أو الفنان. وبعبارة أُخرىٰ أنّ حيثية العالمية والكتابة والفن تختلف بعضها عن البعض الآخر، فكل واحدة من هذه الحيثيات يسلب عن الأُخرىٰ، فالإنسان من حيث كونه إنساناً ليس بعالم أو كاتب أو فنان، وبعبارة أُخرىٰ: الإنسان بما هو إنسان ليس عين العالم بما هو عالم، أو الكاتب بما هو كاتب، وفي نفس الوقت يكون الإنسان دائماً أو في أغلب الأوقات عالماً. يعني أنّ للإنسان والعلم لوناً من الاتحاد. ويحصل هذا الاتحاد في الوجود يعني أنّ وجوداً واحداً يكون إنساناً وعالماً وفناناً أيضاً. فإذا كان الوجود اعتبارياً تضحى الوحدة اعتبارية أيضاً. وعليه فلا تحصل أيّ وحدة واقعية بين

الموضوعات والمحمولات على الاطلاق، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تصدق أي قضية من سنخ القضايا «الحملية بالحمل الشايع الصناعي» ، والحال انّها صادقة بالضرورة .

عينيّة الوجود والماهية في ذات الواجب

والحقُّ ماهيّتُهُ إنيّتُهُ   إذ مُقتَضَىٰ العُروض مَعلوليّتهُ

الشرح: الموقع الحقيقي لهذه المسألة ليس في هذا القسم من البحث. بل موقعها في بحث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص. المؤلفون الذين يذكرون هذه المسألة هنا يكررون ذكرها أيضاً في بحث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص. يؤتىٰ بهذه المسألة هنا استطراداً، وبمناسبة مسألة مغايرة الوجود للماهية.

يقع البحث هنا في: هل أنّ الذات المقدسة الواجبة الوجود، لها وجود وماهية كسائر الممكنات؟ يعني: أنّه تُشخَّص في ذاته كسائر الممكنات أيضاً حيثيتان، أم أن الكون على حيثيتين من خواص الممكنات وناشيء عن محدودية الوجود، وأنّ الوجود الكامل الذي لا طريق للعدم إليه حيثية واحدة، وماهيته عين وجوده؟

يجيب الفلاسفة بالقول: إنّ ذات الحق حيثية واحدة. وهو وجود محض، ولا طريق للماهية إليه. وما يفترض من ذات يعرض عليها الوجود هو من مختصات الممكنات.

يقيم الفلاسفة عادةً برهاناً على هذه الفكرة، وقد جاء ذكر البرهان في عجز البيت أعلاه. وهو أنّ ذات الحق تعالىٰ إذا كانت ذات حيثيتين يلزم

عروض وجوده على ماهيته، ولازم عروض الوجود على الماهية معلولية الوجود، ومعلولية وجود واجب الوجود أمر محال. سواء افترضنا معلوليته لعلة خارجية؛ لوضوح أنّ ما كان وجوده مكتسباً من علة خارجية ليس بواجب الوجود، بل هو ممكن الوجود، وسواء افترضنا أنّ وجود الواجب معلول لذات وماهية الواجب، والبيت القادم من النظم يوضح هذا الفرض:

فَسَابِقٌ مَعَ لاحقٍ قَدْ اتَّحَد ‌ ‌ ‌ ‌ أوْ لَمْ تَصِلِ سِلسِلَةُ الكونِ لِحَد

الشرح: إذا كان وجود الواجب معلولاً لذات الواجب، لزم من ذلك أنْ يكون لذات الواجب تحققاً في مرتبة قبل وجوده؛ إذ أنّ العلة متقدمة على المعلول تقدماً وجودياً.

فاذا كان للواجب تعالىٰ ذاتاً ووجوداً وكانت ذاته متحققة بوجود قبل وجوده، فاما أن يكون هذا الوجود المتقدم عين الوجود المعلول المتأخر، لزم حينئذ «اتحاد السابق واللاحق»، وبعبارة أخرىٰ لزم «تقدم الشيء على نفسه»، وهو محال بالضرورة.

وأمّا أن يكون الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر، فننقل الكلام إلىٰ الوجود المتقدم الذي هو عارض للماهية ـ حسب الفرض ـ، وحيث إنّه عارض فهو معلول، وحيث إنّه معلول للذات، إذن لابدّ له من وجود قبل وجود المعلول. وننقل الكلام مرةً أُخرىٰ لذلك الوجود المتحقق قبل وجوده وحيث إنّه عارض فهو معلول، وحيث إنّه معلول للذات يكون مسبوقاً بوجود قبلي وهكذا إلىٰ ما لا نهاية. إذن لزم أن تكون لذات الحق ذوات لا نهاية لها يكون كل منها معلولاً للأُخرىٰ، وهذا تسلسل محال(١).

---

١ ـ مما لاشك فيه ان الحق تعالىٰ وجود محض، وقد أُقيمت براهين محكمة على هذه المقولة، غير ان البرهان المنقول أعلاه في غاية الوهن. لان أساس هذا البرهان كون الوجود عارض ⇦

وحدة وكثرة الوجود

الــــفَهْلَوِيُّونَ الــــوُجُود عِنْدَهُم حَقِيــــقَةٌ ذاتُ تَشَكُّك تـعمُّ
مـراتـبــاً غنىً وفــقــراً تَخْتَلِف كَالنُّورِ حـيْثُما تَقوّىٰ وضَعف

الشـــرح: تُعد مسألة وحدة وكثرة الوجود أهمّ مسائل الفلسفة بعد مسألة أصالة الوجود. لقد كان البشر على الدوام يطرحون الاستفهام التالي: هل أنّ العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟

يعني: هل أنّ ما هو واقع أمر واحد، والكثرة أمر موهوم، وهي من قبيل الصور المختلفة للشيء الواحد التي تلتقطها المرايا المتعددة، أم أنّ الأمر على عكس ذلك، فالكثرة أمر واقعي والوحدة موهومة، يعني: أنّ الذهن البشري هو الذي ينتزع الوحدة من الأمور الواقعية المتكثرة (1).

⇦ الماهية، وكل عارض معلول، بينما الماهية من لوازم الوجود ـ بناء على أصالة الوجود ـ وهي تابعة في الحاجة إلىٰ العلة وعدمها إلىٰ الوجود، فاذا كان هناك وجود مستغن عن العلة كانت ماهيته بالتبع واجبه ومستغنية عن العلة. «راجع في ذلك السفر الثالث من كتاب الأسفار، نفس الفصل أعلاه».

١ ـ تطرح هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية، تحت عنوان «وحدة وكثرة الوجود». والخطأ الشائع هنا هو: أنّ مؤرخي الفلسفة يطلقون مصطلح «وحدة الوجود»، في كل موقع يجدون فيه الحديث مبنياً على أساس «وحدة العالم»، في حين يعبر مصطلح «وحدة ⇦

على أيّة حـال، بعـد أن تميّز في كل شيء أمـران، الوجـود والماهيّة، وعُرف أنّ المفهوم الذهني للوجود مفهوم عام، وأنّ الوجود والماهية في عالم الذهن أمران متغايران، ومتحدان بحسب عالم الخارج، وعُلِمَ أنّ أحدهما أصيل والآخر اعتباري، وأنّ الأصيل هو الوجود، والماهية أمر اعتباري، يصل الدور بعد ذلك إلىٰ هذه المسألة وهي: هل أنّ حقيقة الوجود واحدة أم كثيرة؟

هناك ثلاثة نظريات في هذا المجال:

١ ـ الوحدة المحضة: وهي نظرية بعض العرفاء.

٢ ـ الكثرة المحضة، وهي النظرية المنسوبة لفلاسفة المشّاء.

٣ ـ الوحدة في عين الكثرة، أو التشكيك في الوجود، وهي النظرية المنسوبة لشيخ الإشراق وحكماء التراث الإيراني.

نترك البحث في ـ نظرية العرفاء ـ حيث لم تطرح في متن النظم. يلزم من نظرية العرفاء أن ليس هناك أي كثرة في متن الواقع، وهذه النظرية غير مقبولة من وجهة نظر الفلاسفة ؛ ذلك كما انّنا نعلم بالبداهة أنّ هناك واقعاً وأنّ العالم ـ خلافاً لنظرية السفسطائيين ـ ليس خيالاً في خيال، نعلم أنّ للواقع كثرة وأنّ هناك ماهيات مختلفة تبعاً للوجود، وأنّ هذه الماهيات ليس كل منها عين الآخر، ولا يمكن أنْ يكون الوجود، الذي لا مجال فيه لأيّ لون من الكثرة منشأً لانتزاع ماهيات مختلفة.

تبقىٰ أمامنا نظريتان: النظرية التي تقول: إنّ الوجودات في عالم الخارج متكثرة ومتباينة وليس فيها أي لون من ألوان الوحدة والسنخية. تنسب هذه النظرية للمشّائين.

⇐ الوجود» في الفلسفة الإسلامية عن مفهوم خاص، ولا يمكن انّ تطلق على كل نظرية تقوم على أساس وحدة الأشياء مصطلح «وحدة الوجود»

والنظرية الأخرىٰ ما قيل: من أنّ حقيقة الوجود في نفس الوقت الذي هي فيه حقيقة واحدة وسنخ واحد لها مراتب ودرجات مختلفة[1]. فمرتبة منها غنية وواجبة، ومراتب أخرىٰ فقيرة وممكنة. والمراتب الفقيرة الممكنة نفسها تتفاوت بعضها مع البعض الآخر من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص.

وبعبارة أخرىٰ: أنّ حقيقة الوجود حقيقة مشكّكة، واختلاف المراتب باختلاف الشدة والضعف والكمال والنقص، وجهة اشتراك المراتب بعضها مع البعض الآخر عين جهة اختلافها، نظير مراتب النور، فبعضها أقوىٰ، والبعض الآخر أضعف. النور القوي يشترك مع النور الضعيف من حيث النورية، ويتفاوت معه من حيث الشدة والضعف. وليس النور القوي سوىٰ النور، كما أنّ النور الضعيف أيضاً ليس سوىٰ النور. يعني: النور القويّ ليس أمراً مركباً من النور وغير النور، فأصبح بذلك قوياً عن طريق امتزاج أمر آخر مع النور، وأنّ النور الضعيف ليس مركباً من النور وغيره فأصبح بذلك ضعيفاً.[2]

---

١ ـ ينسب متأخرو فلاسفة المسلمين هذه النظرية إلى فلاسفة التراث الإيراني. وقد أوضحنا في هوامش الجزء«٣» من «أُصول الفلسفة» أنّ هذه النسبة غير صحيحة، كسائر النسب الأخرىٰ، التي ترتبط بتاريخ الفلسفة والتي جاءت في كُتب الفلسفة الإسلامية. إذ لم يعتن هؤلاء الفلاسفة بتاريخ الفلسفة، ومن هنا جاء الكثير من التسامح بهذا الصدد في طي أقوالهم

٢ـ يتطلب بحث «وحدة وكثرة الوجود» وبحث «التشكيك» بعامة ايضاحاً أكبر. راجع بهذا الصدد المجلد الثالث من «أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي»

وَعِنْدَ مَشَّائيَّةٍ حَقَائِقُ   تَبَايَنَتْ وَهُوَ لَدَيَّ زاهِقُ
لأنَّ مَعنىً واحداً لا يُنْتَزَع   عَمَّا لَهُ تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ

الشرح: طُرح في البيت الأوّل مذهب المشّائيّين القائل بكثرة الوجود، وزيّفه، وذكر في البيت الثاني برهاناً على بطلان مذهب المشّائيّين.

ايضاح البرهان: ثبت عبر المسألة الثانية من مسائل الوجود «اشتراك الوجود» أنّ اشتراك الوجود اشتراك معنوي، وليس لفظياً. وبعبارة أُخرىٰ: مفهوم الوجود مفهوم واحد وعام، يصدق على جميع الموارد، لا أنّ مفهوم الوجود يتعدد ويكون له في كل مورد معنىً ومفهوم خاص.

وبعد أن يكون المفهوم المتقدم مصادرة نقول: على أساس كثرة وتباين أشكال الوجود، بحيث لا يكون أي وجه للاشتراك بين أنحاء الوجودات يلزم أنْ ينتزع مفهوم ومعنىً واحد من أُمور كثيرة ومتباينة بما هي متباينة، ويصدق هذا المفهوم الواحد على أُمور متباينة، وهذا محال.

توضيح ذلك: كلّما انتزع الذهن مفهوماً من مصداق ما يتحتم أنْ يكون ذلك بواسطة خصوصية في ذلك المصداق، وإلاّ صحّ انتزاع أيّ ومفهوم من أيّ مصداق. وكذلك كل مفهوم ينطبق على مصداق ما إنّما ينطبق بواسطة خصوصية في ذلك المصداق، وإلاّ صحّ انطباق كل مفهوم على كل مصداق.

الآن نقول: إذا كانت وجودات حقائق الأشياء متباينة، وليس بينها أي وجه للاشتراك. إذن فالخصوصية الموجودة في كل واحدة منها ليس لها وجود في الباقي، وفي هذه الحالة إذا لم يكن لأية خصوصيةٍ من الخصوصيات المتباينة دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن يكون انتزاع وصدق

المفاهيم جزافاً ودون أي أساس. وإذا كانت هناك خصوصية لها دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أنْ لا يصدق على غير تلك الخصوصية، وإذا افترضنا أنْ يكون لكل الخصوصيات دور في انتزاعه وصدقه تحتم أنْ لا يصدق على أيّ منها على انفراد، وكل هذه النتائج باطلة. إذن أصل الدعوىٰ في كون مفهوم واحد انتزع من أُمور كثيرة ومتباينة من جميع الجهات باطل.

الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان　　كَونٌ بنفسه لدىٰ الأذهان

الشرح: يشكّل بحث الوجود الذهني احدىٰ المسائل الفلسفية الهامّة. يرتبط هذا البحث من زاوية بأحد أنواع تقسيم الوجود، يعني: الوجود إمّا أنْ يكون خارجياً، وإمّا أنْ يكون ذهنيّاً، كما أنّ لدينا تقسيمات أُخرىٰ للوجود أيضاً، نظير: أنّ الوجود إمّا أنْ يكون واجباً أو ممكناً، وأنّه إمّا أنْ يكون قديماً أو حادثاً، وبالفعل أو بالقوة. والمتقدم أو المتأخر. أو أنّه إمّا أنْ يكون علة أو معلولاً، وإمّا أن يكون واحداً أو كثيراً. كما يرتبط هذا البحث من زاوية أُخرىٰ بكنه وماهية العلم والادراك.

نحن نعي أنفسنا، ونعي الغير أيضاً. يعني: كل واحد منّا على وعي بوجوده نفسه، كما أنّه يعي الأشياء الأُخرىٰ خارج وجوده.

نحن ندرك ما عدا أنفسنا بنحو العلم الحصولي، يعني: أنّ وعينا بالأشياء يتم بالشكل الذي تنتقش صورها في أذهاننا. فالذي نتوفر عليه بشكل مباشر، وبلا واسطة، وله صلة وجودية بذواتنا إنّما هو تلك الصور. إلاّ أنّ هذه الصور تحصل بالشكل الذي تكون فيه حاكيةً ومرآةً عن الواقع. يعني: أنّ ظهورها لأنفسنا عين ظهور الوقائع الخارجية، وحصولها في

أذهاننا يعادل الكشف عن مفردات الخارج.

هنا يطرح هذا التساؤل نفسه:

ما هي العلاقة بين الصور الذهنية والأشياء الخارجية «الصور التي يعني حصولها في الذهن نفس ظهور وانكشاف الأشياء الخارجية».

من المقطوع به أن هناك نوعاً من التطابق، فمن أي جهة يحصل هذا التطابق؟

مسألة «الوجود الذهني» لم تك بحثاً مستقلاً ومستوفياً في فلسفة اليونان، والأمر كذلك في المراحل الأولىٰ للفلسفة الإسلامية، إلاّ أنّها رشدت وتطور البحث فيها بتطور الفلسفة الإسلامية.

أمّا فلاسفة أوربا المحدثون، فكما نعرف دخلوا ـ بنحو آخر ـ البحث في حكاية الفكر والعلم عن الواقع، وانتهوا إلىٰ صياغة هذه المسألة تحت عنوان «قيمة المعرفة». غير أنّهم ـ رغم الأبحاث والتحقيقات الوافرة التي مارسوها ـ لم ينفذوا إلىٰ عمق المسألة من وجهة نظر فلسفية بالحد الذي كان عليه الفلاسفة المسلمون. وقد أفضت أبحاثهم ودراساتهم ـ في الأعم الأغلب ـ إلىٰ نفي القيمة الواقعية للعلم، وانتهوا إلىٰ نوع من المثالية[١].

يرىٰ فلاسفة المسلمين أنّ حقيقة العلم والوعي «بالأشياء الخارجية» هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن. يعني: حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، يحصل لذات وماهية ذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا.

علة حصول التفاتنا نحو الخارج ـ على أثر حصول صورة شيء معين في الذهن، وتضحىٰ هذه الصورة كمرآة تحكي عن الخارج وتكشفه لنا ـ هي

١ـ راجع المقالة الثانية والثالثة والرابعة من كتاب «أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

أنّ الصورة الذهنية عبارة عن ظهور لماهية وذات الشيء، وعلة كون هذه الصورة ظهوراً لماهية خارجية، هي أنّ عين هذه الماهية حصل لها ـ في الحقيقة ـ وجود آخر على مستوىٰ الذهن، يعني: حينما نتصور مثلاً، الإنسان، أو الحجر، أو العدد، أو الخط و . . . ، يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر . . . وجود واقعي. إلاّ أنّ سنخ وجود الإنسان الذهني أو الحجر الذهني، وسنخ وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي اثنان ونوعان.

ليس هناك شك في كون الوجود الذهني وجوداً مغايراً للوجود الخارجي؛ وأن الذهن والخارج ليسا متطابقين بلحاظ الوجود، وإذ لم يتطابق الوجودان فلا تطابق ـ أيضاً ـ بين ماهية الشيء الخارجية وماهيته في الذهن. فحينئذ سوف لا يبقىٰ هناك فرق بين العلم والجهل المركب وستضحى كل العلوم جهلاً مركباً، ولا تبقىٰ لألوان الادراك أية قيمة، وبعبارة أُخرىٰ سيعجز العلم والادراك البشري عن الكشف عن عالم الواقع بأيّ نحو كان، بل سيفتقد الإنسان التوجه والالتفات إلىٰ عالم الخارج مطلقاً، وتظل صورة العلم والادراك كسائر الحالات النفسية نظير اللذة والألم.

وعلى سبيل المثال: لدينا في أذهاننا صور للفضاء، المادة، الطاقة، الحركة، التكامل، الزمان، المكان، الإنسان، الجسم، الحيوان، و . . . الخ. وعين هذه الصورة تعكس لنا واقع الفضاء، المادة، الطاقة، الحركة . . . الآن نقول: إذا كان ما نتصوره من فضاء، مادة، أو . . . ، وبعبارة أُخرىٰ إذا كان ما هو موجود في أذهاننا مما نسميه بالفضاء والمادة و . . . لا وجود له في الخارج، بل إنّ ما هو موجود في عالم الخارج ذات أُخرىٰ، إذن، فليس

هناك أي لون من التطابق بين العلم والمعلوم.

وما هو في الخارج يمكن أن يكون أمراً لم يدخل اطلاقاً دائرة تصورنا، ولن يدخل. بل إذا افترضنا أن ليس هناك أي لون من التطابق بين العلم والمعلوم، فلا يبقىٰ هناك دليل يثبت لنا أن هناك شيئاً في عالم الخارج.

إذا سلبنا من العلم حكايته وكشفه عن الواقع فسوف تضحى كل أفكارنا جهلاً في جهل وظلمات بعضها فوق بعض. إذن، إنكار التطابق الماهوي بين العلم والمعلوم انكار لكشف العلم عن الواقع.

وانكار كشف العلم والادراك عن الواقع يعادل كون العلم مساوياً للجهل المركب، ومساواة العلم مع الجهل المركب تساوي نفي وانكار ـ في ذلك ـ العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن ولا أقل الشك والتردد.

إذن، إنكار الوجود الذهني يعادل المنحىٰ السوفسطائي، والسقوط في هاوية المثالية.

إعتاد فلاسفة المسلمين طرح المسألة بهذا الشكل: «ما هو موجود في عالم الأعيان يحصل بنفسه في عالم الأذهان». وحيث إنّ المتبادر بدوياً من هذا التعبير هو: أنّ ما هو في الخارج ينتقل للذهن بنفس وجوده الشخصي، أو أنّه يظهر على سطح الذهن بوجود شبيه الوجود الخارجي ؛ لذا يعسر على الأذهان استيعاب شكل هذه المسألة. غير أنّنا إذا استبدلنا التعبير المتقدم، وقلنا: إنّ الفلاسفة يذهبون إلىٰ أنّ كل ما له وجود في الذهن هو عين الشيء الذي له وجود في الخارج وليس أمراً مغايراً له، حينئذٍ سترتفع الغرابة والصعوبة التي يجدها الذهن في التعبير السابق، رغم كون المفروض في كلا التعبيرين واحد. وهو معنىٰ بيت الشعر المتقدم:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدىٰ الأذهان

نأتي الآن على طرح البراهين التي ذكرها السبزواري على الوجود الذهني:

للحكم ايجاباً على المعدوم ولانتزاع الشيء ذي العموم

الشرح: ينطوي البيت ـ أعلاه ـ على دليلين من أدلة الوجود الذهني. وتوطئةً لبيان هذين الدليلين لابدّ لنا من ايضاح:

منذ أقدم مراحل الفلسفة والكلام الإسلاميين، كانت هناك نظرية تفيد: أنّه حينما يحصل العلم وادراك الشيء الخارجي، لا يحصل أساساً أي شيء في الذهن، ولا ترتسم صورة على لوحه. وسوف ننقل فيما بعد أنّ فخر الدين الرازي يدّعي أنّ العلم والادراك ليس سوىٰ إضافة بين العالم والمعلوم.

في هذا الضوء كان هناك مفهومان ـ في بحث العلم والإدراك ـ موضع الاهتمام في أوساط الفلاسفة والمتكلمين. احدهما أنّ هناك صورة تحصل على الوجود في الذهن.

والآخر هو أنّ ما يتوفر على الوجود في الذهن يتحد ذاتاً وماهية مع ما له وجود في عالم الخارج.

الأدلة التي طرحت في هذا المجال استهدفت في الأعم الأغلب اثبات المفهوم الأوّل، رغم أنّ بعضها أو جميعها صالحة لاثبات المفهوم الثاني أيضاً. نأتي الآن على بيان الدليلين ـ أعلاه ـ:

١ ـ للذهن ـ كما نعرف ـ لونان من الوان الحكم: حكم ايجابي، وحكم سلبي. وكما نعرف، فالذهن في أحكامه الايجابية يقضي بثبوت شيء لشيء آخر [1]، مثل حكمه بأن «زيد قائم». فَحَكَمَ هنا بثبوت صفة

١ـ من الواضح ان ذلك في القضايا المركبة، لا القضايا البسيطة.

القيام لزيد. ومن البداهة بمكان أنّ ثبوت صفة لموصوف ما يتوقف على وجود ذلك الموصوف، يعني: ليس بالإمكان أنْ تكون هناك صفة ذات وجود لموصوف، غير أنّ الموصوف ذاته ليس بموجود؛ ولذا يقولون: «ثبوت شيء لشيء فرعٌ لثبوتِ المثبت لَهُ».

نقول الآن: إنّ لدينا البعض من الأحكام الايجابية القطعية الصادقة، والتي ليس لموضوعها وجود في الخارج. وحيث يستحيل ثبوت محمول لموضوع ما دون أنْ يكون لذلك الموضوع وجود في الخارج، وبما أنّ الموضوعات المشار إليها أولاً لا وجود لها في الخارج، إذن، يكون لها وجودٌ في الذهن.

نقول مثلاً: «إنّ جبلاً من الذهب أثقل من جبل من الحجر مع وحدة حجميهما.» أو نقول: «إنّ اجتماع النقيضين يختلف عن اجتماع الضدين». فكلا هاتين القضيتين صادقة قطعاً، يعني: أنّ صفة الاثقلية بالنسبة لجبل الذهب ثابتة في الواقع، وأنّ صفة الاختلاف قائمة في الواقع - أيضاً - بين اجتماع النقيضين واجتماع الضدين. إذن، لابدّ من وجود جبل الذهب واجتماع النقيضين لكي تثبت لهما الصفتان المذكورتان.

ونحن نعلم من جهة أُخرىٰ أنْ لا وجود في العالم الخارجي لجبل الذهب ولا لاجتماع النقيضين، إذن لا محيص من القول بأنهما موجودان في الذهن(١).

١ـ هناك اشكال معروف في هذا المجال وهو أن الدعوىٰ لا تقول ان جبل الذهب في الذهن أثقل من جبل الحجر ولا تقول ان جمع النقيضين أمر آخر غير جمع الضدين، ولذا فالوجود في الذهن لا يكفي لاثبات المحمول للموضوع. والاجابة على هذا الاشكال تتوقف على التمييز بين القضايا البتية وغير البتّية، وتفصيل البحث يُطلب من كتاب«الاسفار الأربعة».

إذن، من هنا يُعلم أنّ مثل تلك الأحكام لا تصدق دون وجود الموضوع في الخارج، أو في الذهن. ومع افتراض أنّ الموضوع لا وجود له في الخارج يُستنتج أنّ للموضوع وجوداً في الذهن، يعني: أنّ العلم والادراك ليس إضافة بحتة بل له نحو وجود في عالم الذهن.

وحيث إنّ تلك الأحكام صادقة ومطابقة للواقع يُستنتج: أنّ ما يرتسم من صور على الذهن هو عين ذات الموضوع، وإلاّ سيكون علمنا جهلاً مركباً، وسيكون حكمنا بثبوت المحمول للموضوع مرتبطاً ١٠٠ بالمائة بالصورة الذهنية، ولا علاقة له بالعالم الخارج عن أذهاننا. في حين أنّ مقصودنا في المثال السابق هو أنّ جبل الذهب في عالم الخارج أثقل من جبل الحجر مع وحدة الحجم، وفي المثال الثاني أيضاً نقصد أنّ واقع اجتماع النقيضين يختلف عن واقع اجتماع الضدين، ولا نعني أنّ محض تصورنا عن اجتماع النقيضين يختلف عن اجتماع الضدين.

٢ ـ الدليل الثاني هو: نتصور الأشياء بنحو «عام» و«كلي» أحياناً، يعني: أنّنا نتصورها بنحو تقبل فيه الصدق على كثيرين. مثلاً، نتصور الإنسان بنحو يشمل فيه هذا المفهوم أفراده بشكل غير متناه. فنقول: إنّ للإنسان نفساً ناطقة، ففي هذا المثال يعم الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرىٰ أنّ ما هو في عالم الخارج إنّما هو الجزئي لا الكلي؛ إذن، فالإنسان الكلي موجود في موطن، وحيث لم يك موطنه الخارج؛ إذن، يكون موطنه الذهن.

ويفاد من صفة الكلية في هذا البرهان أيضاً، أنّ الإنسان المتصور موجود في الذهن، وحيث إنّ هذا الشيء المتصور واقعاً هو أمرٌ كليٌّ، وهو الإنسان الشامل لأفراد ومصاديق الإنسان، وليس أمراً آخر، نستنتج أنّ ذات

وماهية الإنسان حصلت على الوجود في الذهن، وليس أمراً آخر.

صرف الحقيقة الذي ما كَثرا   من دون منضمّاتها العقلُ يَرى

الشـــرح: يطرح هذا البيت برهاناً ثالثاً على الوجود الذهني، وهو قريب للبرهان الثاني.

اتكأ البرهان الثاني على كلية بعض التصورات، وقيل حيث إنّ كل شيء في عالم الخارج جزئي، وحيث إنّنا نتلقىٰ بعض الاشياء بصورة كلية؛ إذن، فللأشياء بعنوان الكلية وجود في الذهن. وفي هذا البرهان اعتمد على صفة «الخلوص» لا الكلية. يعني: أنّ أذهاننا قادرة على ادراك الأشياء بشكل خالص وصرف، وبمعزل عن كل شيء آخر. ونحن نعلم من ناحية أُخرىٰ انّ شيئاً مادياً ما ليس له خلوص وتمحض، بل هو ممزوج بآلاف العوارض. إذن، فللأشياء على نحو الخلوص والصرفية وجود في الأذهان. هذه خلاصة هذا البرهان، وتبقىٰ التفصيلات الملحقة به عين ما أوضحناه في البرهان الثاني.

الإعتراضات الواردة على الوجود الذهني وأجوبتها:

والذاتُ فِي انحاءِ الوجُوداتِ حُفِظ   جَمْعُ المُقابِلينِ مِنهُ قَد لُحِظ

الشرح: البيت أعلاه مقدمة لايضاح الاعتراضات الواردة على نظرية «الوجود الذهني». فعلىٰ أساس القبول بالوجود الذهني يكون ما له وجود في الذهن نظيراً للشيء الخارجي ذاتاً وماهية، غير أنّ ذلك يستلزم الجمع بين المتقابلين. كما يأتي إيضاحه في البيت التالي:

فَجوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعْ　　أم كَيْفَ تَحْتَ الكيْفِ كُلٌّ قَد وَقَعْ

الشـــــرح: هذا البيت اشارة إلىٰ اعتراضين مشهورين على نظرية «الوجود الذهني»:

الأوّل: إذا افترضنا أنَّ ذات وماهية الشيء توجد في الذهن، يلزم من ذلك: أنَّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً؛ إذ حينما نتصور «جوهراً» كالإنسان مثلاً، توجد ماهية الجوهر في الذهن، ونحن نعرف أنَّ ظاهرة الادراك والعلم حينما تحصل في أذهاننا فهي ظاهرة عارضة على أذهاننا، وباللغة الفلسفية هي عرض قائم في محل، ومن الواضح أنّ الجوهرية والعرضية أمران متنافيان.

الثـــاني: العلم والادراك ـ في ضوء مذهب الفلاسفة ـ من مقولة «الكيف»، واذا افترضنا أنّ ماهية المدرَك تحصل على الوجود في الذهن حينما ندرك شيئاً ما، يلزم من ذلك: أنّ سائر المقولات بأنواعها المختلفة تدخل تحت مقولة الكيف.

وهذا الأمر محال أيضاً، إذ أنَّ المقولات متباينة ذاتاً بعضها مع البعض الآخر، فلا يمكن أن تدخل ذات وعين مقولة ما تحت مقولة أُخرىٰ، ولا يمكن أن يدخل نوع احدىٰ المقولات تحت مقولة أُخرىٰ.

مثلاً: إذا تصورنا نفس «الجوهر» أو «الكم» أو «الاضافة» وكلّ واحد من هذه مقولة، ففي ضوء نظرية «الوجود الذهني» توجد ذات هذه المقولات في الذهن. ونحن نعلم من ناحية أُخرىٰ أنَّ هذه المدركات تنتمي إلىٰ مقولة «الكيف».

كذلك الأمر إذا تصورنا «نوع الإنسان» الذي هو من مقولة الجوهر،

ففي ضوء مذهب الفلاسفة توجد نفس ماهية الإنسان في الذهن، ومن زاوية أُخرىٰ فالعلم والادراك ـ باعتراف الفلاسفة أنفسهم ـ ، الذي يعني الوجود الذهني للأشياء هو من مقولة الكيف؛ إذن ففي نفس الوقت، الذي تكون فيه ماهية الإنسان نوعاً من الجواهر فهي تدخل تحت مقولة الكيف. وكذلك الأمر بالنسبة إلىٰ أنواع سائر المقولات الأُخرىٰ.

وبغية إيضاح هذا الاعتراض بشكل أكبر نقدم المقدمات الخمسة التالية، ـ رغم وضوح بعض هذه المقدمات، ورغم الإشارة إلىٰ بعضها فيما مضىٰ ـ :

أ ـ حينما ندرك شيئاً ما ترتسم صورة في أذهاننا، وتظهر فينا حالة وجودية. والأدلة الثلاثة التي مرَّ ذكرها في المتن جاءت لاثبات هذا المدّعى.

ب ـ العلم والمعلوم ليسا سوىٰ أمر واحد في الذهن. مثلاً نتصوّر «زيداً»، وتحصل في أذهاننا صورة لزيد وهذه الصورة هي علمنا؛ إذ أنّها إدراكنا، كما أنّها هي معلومنا؛ إذ أنّ ما هو مكشوف لنا بالذات وما نطلق عليه اسم «زيد» هو عين تلك الصورة فقط. أمَّا «زيد» الخارجي فليس متصوراً ومعلوماً لنا مباشرة؛ بل إنَّما نتصوره، ونعلم به تبعاً لهذه الصورة؛ ولذا اصطلح الفلاسفة على الصورة الذهنية بـ«المعلوم بالذات»، وعلى الشيء الخارجي بـ«المعلوم بالعرض».

جـ ـ توجد عين ماهية الأشياء في الذهن ـ عند العلم والادراك ـ . وهذه هي نظرية الفلاسفة في الوجود الذهني، التي مرَّ بحثها في الفصل المتقدم.

د ـ العلم والادراك بعامة يقع تحت مقولة الكيف.

يذهب الفلاسفة تبعاً لأرسطو إلىٰ أنَّ جميع الأشياء الخارجية تدخل

تحت احدىٰ المقولات العشرة التالية: الجوهر، الكيف، الكم، الاضافة، المتىٰ، الأين، الفعل، الانفعال، الجِدَة، الوضع[1]...

يرىٰ الفلاسفة أنَّ «الكيف» علَى قسمين:

جسماني ونفساني، ويرون أنَّ الكيف النفساني له أقسام وأنواع مختلفة، والعلم أحد ألوان الكيف النفساني.

هـ ـ تتباين المقولات تبايناً ذاتياً. فيستحيل دخول الشيء الواحد تحت مقولتين؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون للشيء الواحد أكثر من ذات وأكثر من ماهية واحدة.

نأتي الآن لنقول:

إذا كانت عين ماهية الأشياء توجد في الذهن (بحكم دعوىٰ نظرية «الوجود الذهني»، التي أُشير لها في المقدمة الثالثة) وحيث إنَّ الادراك والمدرَك أمر واحد في الذهن (بحكم المقدمة الرابعة)، يلزم أن تدخل جميع الماهيات التي يتصوّرها الذهن ـ ومن أيّ مقولة كانت ـ تحت مقولة الكيف، وهذا محال؛ إذ أنَّ المقولات تتباين تبايناً ذاتياً، ويستحيل أن ينتمي الشيء الواحد إلىٰ مقولتين (بحكم المقدمة الخامسة).

من هنا ينشأ اشكال معقّد، وعلى حد تعبير «السبزواري» في شرح «المنظومة»: «فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ، والافهام صرعىٰ، فاختار كلٌّ مهرباً».

وقد أُجيب على هذا الاشكال باجابات متعددة، وترجع هذه الاجابات في الواقع إلىٰ انكار احدى المقدمات الخمسة المتقدمة، أو إلىٰ تفسيرها بتفسير يحصل معه الخروج من المشكلة.

---

١ ـ جاء البحث التفصيلي في هذه المقولات في المقصد الثاني من «المنظومة».

فَانْكر الذِّهْنِي قَوْمٌ مُطْلقاً   بعضُ قِياماً مِنْ حُصُولِ فرِّقَا

الشرح: يشير هذا البيت إلىٰ جوابين على الإشكال المتقدم:

١ ـ أنكر الفخر الرازي في بعض كتبه «الوجود الذهني»، يعني: ادّعىٰ الفخر الرازي أنّه لا تحصل صورة في الذهن حين العلم والادراك، لكي يصل الدور إلىٰ البحث عن كون هذه الصورة عين الماهية الخارجية أو لا، أو البحث في وقوعها تحت أيّ مقولة من المقولات. والشطر الأوّل من البيت ينظر إلىٰ هذا التوجيه.

وبغية أن يضع «الفخر الرازي» فرقاً بين العلم والجهل، في نفس الوقت الذي ينكر فيه وجود أيّ صورة ترتسم على الذهن؛ ذهب إلىٰ القول بأن العلم من مقولة الاضافة، يعني: أنَّ العلم ليس سوىٰ نسبة بين «العالِم» والشيء الخارجي، الذي هو «المعلوم».

مثلاً: لو أخذنا «شجرة» ما بنظر الاعتبار، وقد كانت هذه الشجرة صغيرة، فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعية وهي «الزيادة الكمية» أو أنَّها كانت خضراء فاصفرت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغيير واقعي وهو «التغير الكيفي».

أمَّا لو زرعنا إلىٰ جانب هذه الشجرة شجرة أُخرىٰ فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعية، يُعبَّر عنها بالمجاورة أو القرب، وأمثال ذلك.

ومن البداهة بمكان أنَّ مجرد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلىٰ وجود صفة واقعية ووجودية في هذه الشجرة، إلاّ أنَّها تصبح منشأ لانتزاع مفهوم إضافي وهو مفهوم «المجاورة». وما العلم سوىٰ نسبةٍ وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي.

هذا التفسير ضعيف جداً للأسباب التالية :

أولاً: أنَّ كلّ فرد يلمس حالة وجودية في الذهن حين الادراك.

ثانيـاً: لو كان الأمر كما ذكره الرازي، لما حصل علم بالمعدوم، إذ أنَّ وجود الطرف المعلوم شرط في الاضافات والنسب.

ثالثـاً: لو كان العلم إضافةً بحتةً، يتحتم أن يحصل التغيير في العلم والادراك والصورة الذهنية بتغيير وضع العالِم والمعلوم، من قبيل قربه وبعده.

٢ ـ أنكر الفاضل القوشچي اتحاد العلم والمعلوم في الذهن ، فرفض المقدمة الثانية من المقدمات الخمسة المتقدمة الذكر .

إدعىٰ الفاضل القوشچي أنَّ هناك شيئين يوجدان في الذهن، أحدهما يحلّ في النفس، وتكون النفس بمثابة الظرف، وهو الحالّ في هذا الظرف، وهذاالحال هو «المعلوم». وجرّاء وجود المعلوم في ظرف النفس يحصل انعكاس على صفحة النفس. ومَثَلُ النفس من هذه الزاوية مَثَلُ كرة بلورية قام في وسطها جسم ملوّن. فأضحىٰ البلور ظرفاً ومحلاً للجسم الملوّن. غير أنَّ الانعكاس الذي يرتد على جدران البلور من الجسم الملوّن قائم في البلور.

وهذا التفسير ضعيف أيضاً، بل أضعف من الأوّل. وهو ما أشار إليه عجز البيت: بعضٌ قياماً من حصول فرّقاً.

وَقيل بالاشباح الأشيا انطَبعتْ وَقيلَ بِالأَنفُس وَهيَ انْقَلَبَتْ

الشرح: يشير البيت أعلاه إلىٰ نظريتين وجوابين آخرين :

١ ـ أنَّ ما يوجد في الذهن إنَّما هو شبح الأشياء لا ماهيّتها. فالماهية لا

توجد في الذهن، فلا مجال حينئذ للاشكال المتقدم .

ايضاح ذلك : يحصل في الذهن حين العلم والادراك ـ في ضوء مذهب أصحاب نظرية الأشباح ـ تصوير للأشياء الخارجية، نظير الصورة التي ترتسم على الورق بريشة الرسام أو جرّاء التصوير الفوتغرافي .

وليس هناك ـعلى الاطلاقـ من يعترض بالقول : إنَّه حين ظهور صورة إنسان على صفحة الورق فقد ظهر الإنسان على صفحة الورق؛ وحيث إنَّه إنسان فهو جوهرٌ، وحيث إنَّه قد ظهر على صفحة الورق فهو اذن عرضٌ، ومن مقولة الكيف، إذن حصل اجتماع للجوهر والعرض، ووقع الإنسان الذي هو جوهر تحت مقولة الكيف.

وسرّ هذه النظرية هو : أنَّ ما يرتسم على الذهن ويحصل له الوجود ليس هو ماهية الشيء الخارجي، بل كيفية تشبه من بعض الجهات الشيء الخارجي. وهذا هو معنىٰ الشطر الأوّل من البيت أعلاه : وقيل بالاشباح الأشيا انطبعت.

أنكر أنصار هذه النظرية المقدمة الثالثة من المقدمات الخمس. وتعتبر نظرية الاشباح أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً.

فهناك نظريتان تحتلان الدرجة الأُولىٰ من الأهمية بين نظريات الوجود الذهني، أحدهما نظرية الفلاسفة وهي نفس دعوىٰ القول بالوجود الذهني، التي جاءت في هذا الكتاب، والأُخرىٰ نظرية «الشبح» وهي أيسر وأبسط النظريات. أمّا سائر النظريات الأُخرىٰ، التي نقلنا بعضها وسننقل البعض الآخر منها فقد جاءت لأجل الحصول على سبيل للتخلّص من اشكالات الوجود الذهني فحسب.

ونظرية الشبح هي عين ما يقبله الماديون أيضاً، فالماديون لا يعتقدون

بالذهن المستقل عن الدماغ، بل يذهبون إلىٰ أنَّ علومنا وادراكاتنا عبارة عن مجموعة آثار تبرز من بين ثنايا الدماغ والجهاز العصبي، ومن البديهي أنَّ هذه الآثار لا يمكن بأيّ وجه أن تعتبر وجوداً لماهية الشيء الخارجي الذي تمّ ادراكه في محيط الدماغ.

ونظرية الشبح مرفوضة في ضوء ما قلناه في مقدمة البحث، وهو ما تؤيده أدلة الوجود الذهني أيضاً. وتفصيل البحث في ذلك ينبغي أن يُطلب من مجال آخر[1].

٢ ـ مفاد النظرية الأُخرىٰ هو: أنَّ ماهيات الأشياء توجد في الذهن، غير أنَّها تنقلب إلىٰ ماهية «الكيف». فكما نعلم أنَّ الكثير من الأشياء تتبدّل إلىٰ شيء آخر، فيتحوّل عنصر إلىٰ عنصر آخر، ومركب إلىٰ مركب آخر، كذلك الحال بالنسبة للماهيات فهي تتحول وتنقلب في الذهن.

تُنسب هذه النظرية إلىٰ السيد صدر الشيرازي، المعروف بـ«السيد السّند». تقوم هذه النظرية على أساس انكار المقدمة الثالثة؛ إذ أنّ ادّعائها يقول: إنّ ماهية المدرَك الأصلية تفقد وجودها على أثر الانقلاب الذهني.

وهذه النظرية في غاية الضعف أيضاً؛ وذلك: لأنّ الانقلاب الذهني إنّما يمكن في مثل واحد شخصي يفقد خصوصيةً من خصوصياته ويتوفر على خصوصية بدلها. فالانقلاب غير ممكن ما لم يفقد شيء ما أمراً، ويتوفر على أمرٍ آخر محله؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك فالشيء باق على حالته الأُولىٰ، ولم يتبدل بشيء آخر.

كما يُشترط أيضاً أن يبقىٰ شيءٌ قائماً في الحالتين، إذ لو لم يكن أي

١ ـ راجع الجزء الأوّل من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج المواقعي» للمؤلف.

شيء من الأمر المتبدل في الامر الجديد إذن فما نسميه بمتبدل هو معدومٌ في الحقيقة، وقد وجد شيءٌ جديد. وليست هناك أيّ رابطة بين الأوّل والثاني؛ لكي يحصل انقلاب وتبدل.

فإذا افترضنا أنَّ ماهيةً من مقولة ما تبدلت إلىٰ ماهية أُخرىٰ من مقولة أُخرىٰ فليس هناك حينئذ أيُّ أصل باق؛ إذ أنَّ الماهيات متباينة تبايناً ذاتياً تاماً. إذن، لا مفهوم للانقلاب حينئذ.

وَقيلَ بِالتَّشبِيه والمُسامَحَةِ تَسمِيَةُ بِالكيفِ عَنْهُم مُفْصحة

الشرح: يُشير هذا البيت إلىٰ نظرية أُخرىٰ، وهي: أنَّ الفلاسفة حينما ذهبوا إلىٰ كون العلم والادراك من مقولة الكيف فقد كان ذلك على نهج التشبيه، والمسامحة في التعبير.

فالعلم ـ في الواقع ـ ينتسب إلىٰ مقولة المعلوم. فاذا كان المعلوم من مقولة الجوهر، فالعلم جوهر. وإذا كان من مقولة الكم كان العلم كمّاً. وإذا كان كيفاً كان العلم كيفاً. وحينما صنّف الفلاسفة العلم في باب الكيفيات، فقد كان ذلك تسامحاً في التعبير، وكانوا يعنون بذلك: أنَّ العلم رغم كونه تابعاً لمقولة المعلوم، إلاَّ أنَّه ليس فاقداً للشبه بالكيفيات النفسية.

هذه النظرية للمحقق جلال الدين الدواني المتوفى في أوائل القرن العاشر الهجري. وتبتني هذه النظرية على انكار المقدمة الرابعة. وهذه النظرية ليست سليمة أيضاً؛ فليس هناك مشاحة في أن يدعي أحد أنَّ العلم ليس من مقولة الكيف، غير أنَّ توجيه نظرية الفلاسفة وحملها على التسامح في التعبير، وأنَّهم لا يرون كون العلم من مقولة الكيف، حمل وتوجيه يقوم على إعمال التأويل، لا على أساس التفسير والتوجيه.

بِحَمْلِ ذاتٍ صُورَةٌ مَعْقُولَةٌ وَحَدْثُها مَعَ عاقِلٍ مَعْقُولَةٌ

الشرح: يشير الشطر الأوّل من البيت أعلاه إلىٰ نظرية صدر المتألهين، حيث آخر وأجود النظريات، وقد أضحت موضع قبول الفلاسفة من بعده. تتضمن هذه النظرية تفسيراً سليماً للمقدمة الثالثة والخامسة. وقد أُشير في عجز البيت إلىٰ مسالة «اتحاد العاقل والمعقول»، التي تمثل مذهباً قديماً أحياه صدر المتألهين، ويمثل العجز تكملة لجواب صدر المتألهين على الاعتراض الوارد على القول بالوجود الذهني.

يتكيء ايضاح نظرية صدر المتألهين على المقدمات التالية:

١ ـ إنَّ الحمل على قسمين: حمل أوليٌّ ذاتي، وحمل شايع صناعي. والحمل ـبشكل عامـ عبارة عن الحكم باتحاد الموضوع والمحمول، وبتعبير آخر: حمل محمول على موضوع ما يعني: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع.

نأتي الآن لنقول: إنّ صدق محمول على موضوع، وإقامة الاتحاد بين المحمول والموضوع بواسطة الحكم يمكن على نحوين:

أحدهما: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهية الموضوع وبقطع النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحاصل بينهما ارتباط ذاتي. يعني: أنَّ ما يقع موضوعاً هو ذات الماهية باعتبارها أمراً ذاتياً، لا باعتبار حكايتها عن المصاديق. وعامة التعريفات الحقيقية التي تأتي في العلوم من قبيل الحمل الأولي الذاتي.

ثانيهما: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة وجود الموضوع، سواء أكان وجوداً ذهنياً، أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهية

موضوعاً باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية أو الذهنية، وتمثّل المصاديق في الواقع موضوعاً لا ذات الماهية بما هي هي. كما تقول: «الانسان كاتب».

القضايا التي تقع محلاً للبحث في العلوم هي من النوع الثاني، كما كانت التعاريف من النوع الأوّل.

مثلاً: إذا أردنا أن نجعل «المثلث» موضوعاً ونحمل عليه محمولاً، فمرة نريد أن نعرف ماهية ومفهوم «المثلث»، فنقول: المثلث شكل تحيطه ثلاثة أضلاع. هنا، عُرِّفت ماهية المثلث، وأوضحناها، وقلنا: إنَّ حقيقة هذه الماهية هو هذا الأمر.

ومرة نجعل المثلث موضوعاً، وبدلاً من أن ننظر إلىٰ ماهية ومفهوم المثلث بما هي، نأخذ الماهية أداة لملاحظة الأفراد، ونقول: المثلث مجموع زواياه تعادل قائمتين. فهنا أضحىٰ المثلث موضوعاً، وصار «مجموع زواياه تعادل قائمتين» محمولاً. فالمحمول والموضوع متحدان هنا، ولكن لا في مرتبة الذات، بل في مرتبة الوجود.

ففي المثال الأوّل نريد القول: إنَّ مفهوم ومعنىٰ المثلث هو هذا، وفي المثال الثاني نريد القول: إنَّ خاصية المثلث وأثره الوجودي هو كذلك. نريد القول في المثال الأوّل: إنَّ تصورنا للمثلث يعادل تصور شكل تحيطه ثلاثة أضلاع مع فارق هو: أنَّ المحمول تصور تفصيلي للموضوع، والموضوع تصور اجمالي للمحمول.

أمَّا في المثال الثاني فتصورنا للمثلث لا يساوي تصوّرنا: شكلاً زواياه تساوي قائمتين. بل لدينا في المثال الثاني تصوران ومفهومان مستقلان.

٢ ـ ثبت في بحث «التناقض» أنَّ التناقض يحصل حينما يرفع أحد

النقيضين بعينه نقيضه الآخر، يعني أنْ تكون هناك قضيتان موجبة وسالبة حينئذ يكون كلّ منهما نقيض الآخر، ويكون مفاد السالبة رفع تلك الموجبة، وبعبارة أُخرىٰ: أنْ يكون عين الشيء الذي تثبته القضية الموجبة هو ما تنفيه القضية السالبة، وليس أمراً آخر.

ذهب المناطقة إلىٰ أنَّ وحدة مفاد القضيتين الموجبة والسالبة إنَّما تتحقق عندما يتوفّر اتحاد وحدات ثمان وهي: وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والاضافة، والجزء والكل، والقوة والفعل، والزمان، والمكان.

وقد ذهب صدر المتألهين إلىٰ أنَّ تحقق وحدة السلب والايجاب تتوقّف بشكل حتمي على «وحدة الحمل» مضافاً إلىٰ الوحدات الأُخرىٰ. فمن الممكن أن تتحقق الوحدات الثمانية جميعها وليس هناك اتحاد كامل للسلب والايجاب، وبالتالي لا يكون هناك تناقض بالضرورة.

مثلاً: إذا اردنا أن نعرّف مفهوم «الكلي»، ومفهوم «الجزئي» فنقول: «الجزئي عبارة عمَّا يمتنع صدقه على كثيرين» كما نقول في تعريف «الكلي»: «الكلي هو مالا يمتنع صدقه على كثيرين».

ففي القضية الاولىٰ يصير «الجزئي» موضوعاً، و«ما يمتنع صدقه على كثيرين» محمولاً، وهذه القضية قضية صادقة.

غير أنَّ الجزئي ـ من زاوية أُخرىٰ ـ غير ممتنع الصدق على كثيرين، بل يصدق على كثيرين؛ إذ أنَّ مفهوم الجزئي نفسه مفهوم كليّ، يشمل أفراداً غير متناهية. وبعبارة أُخرىٰ: مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأوّلي، وكلي بالحمل الشايع الصناعي. وبتعبير آخر: أنَّ مفهوم الجزئي نفسه هو نفسه، غير أنَّه ليس مصداقاً لنفسه، بل مصداق لضد نفسه، يعني: مفهوم «الكلي».

ففي المثال أعلاه يصدق الحكم بأنَّ الجزئي جزئي، كما يصدق الحكم بأنَّ الجزئي ليس بجزئي أيضاً، بل كلي. ففي هذا المثال تتوفر جميع الوحدات الثمانية، غير أنَّ الاتحاد الكامل بين مفاد السالبة والموجبة غير متوفر؛ ولذا ليس هناك تناقض في البين.

وعلّة عدم توفر الاتحاد الكامل بين السالبة والموجبة هو: أنَّ وحدة الحمل ليست موجودة في المثال[1].

٣ ـ ينقسم الحمل الشايع، الذي هو عبارة عن الحكم باتحاد شيئين في عالم الوجود إلىٰ قسمين: بالذات، وبالعرض.

الحمل الشايع بالذات هو: أنْ يكون الموضوع مصداقاً ذاتياً للمحمول، يعني: أنْ يصدق عليه حد المحمول، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المحمول يُنتزع من مرتبة ذات الموضوع، مضافاً إلىٰ ترتب آثار المحمول الخاصة على

---

١ ـ لا مجال للبحث في كون ما أفاده صدر المتالهين في مجال «أنواع الحمل» بيان دقيق، ورائع، ويدفع العديد من الإشكالات، ومنها الاعتراض الوارد على الوجود الذهني، غير انَّ مجال الحديث حول المسالة التالية باق: هل أنَّ ما حرّره، وأشار إليه صدر المتالهين هو لونين من الحمل، يعني: هل انَّ الفرق الواقعي بين الحمل الاولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي في ذات الحمل، أم ليس هناك في واقع الأمر اختلاف في الحمل، وإنَّما يرجع هذا الاختلاف إلىٰ تغاير الموضوع واختلافه أيضاً، يعني: انَّ ما يقع موضوعاً في الحمل الاولي، وما يقع موضوعاً في الحمل الشايع يعتبران موضوعين؟

وسواء أكان الاختلاف من زاوية الحمل أم انَّه كان من زاوية الموضوع تظل قيمة ما أفاده صدر المتالهين باقية؛ إذ لو افترضنا انَّ الاختلاف من زاوية الموضوع، فقد جاء تشخيص هذا الاختلاف الدقيق ـ رغم ما يظهر من وحدة الموضوع ـ بفضل ما أفاده صدر المتالهين. وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث في بحوث «الماهية».

الموضوع. نقول مثلاً: «زيد انسان»، فلاشك أنَّ «زيد» الخارجي مصداق ذاتي للانسان، يعني: أنَّ حد «الانسان» يصدق عليه، كما تترتب عليه آثار الانسان أيضاً.

أمّا الحمل الشايع بالعَرَض فهو: أنْ يكون الموضوع مصداقاً بالعَرَض للمحمول، ولا يصدق عليه حد «المحمول». مثل أن نقول: «زيد كاتب» فزيد في مرتبة ذاته ليس بكاتب، بل حصل له اتحاد وجودي مع صفة «الكتابة» بوصفها عارضاً من الأعراض عليه.

٤ ـ المعني من قولهم: إنَّ المقولات متباينات بالذات هو: أنَّ جميع الأشياء الخارجية مصداق لإحدىٰ المقولات العشر، يعني: أنَّنا حينما نلاحظ كلّ ماله تحقق خارجي من الممكنات نجده مصداقاً لإحدىٰ المقولات، وهذه المقولة تصدق عليه بالحمل الشايع بالذات، وبعبارة أُخرىٰ: كلّ ممكن الوجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لاحدىٰ المقولات. فليس هناك وجود لشيء من الممكنات غير داخل في أيّ مقولة من المقولات. كما يستحيل أن يدخل أيّ شيء في مقولتين.

ولا يعني تباين المقولات، وحصر الأشياء في المقولات سوىٰ ذلك ـأيـ: أنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لمقولتين، بحيث تصدق عليه هاتان المقولتان بالحمل الشايع الذاتي.

أمّا أنْ يكون الشيء الواحد مصداقاً لمقولتين، إحداهما بالعرض والثانية بالذات، أو يكون مصداقاً لمقولتين بالعرض، فليس هناك أي مانع عقلي منه. مثلاً: «زيد» مصداق بالذات للجوهر، ومصداق بالعرض للكم، والكيف، والوضع، وغيره. كما ليس هناك مانع في أنْ يكون شيء واحد عين ذات مقولة ما، ومصداقاً لمقولة أُخرىٰ، يعني: أن تصدق عليه

مقولة بالحمل الأوّلي الذاتي، وتصدق مقولة عليه أُخرىٰ بالحمل الشايع الصناعي.

من هنا يُدفع الاعتراض الوارد على الوجود الذهني، بشكل جيد: فما يُقال: إنَّ ما هو في الذهن عين ماهية الاشياء كالإنسان، والخط، والشجرة، والعدد، وغيره، يعني: أنَّه بالحمل الأولي الذاتي إنسان أو شجرة أو عدد أو خط، وليس المقصود أنَّ ما هو في الذهن إنسان ، أو شجرة، أو غيره بالحمل الشايع الصناعي. وبعبارة أُخرىٰ: أنَّ الإنسان الذهني انسان بمعنىٰ أنَّه ذات الإنسان وماهيته، لكنّه ليس مصداقاً للإنسان.

إذن، لو افترضنا أنّنا ذهبنا إلىٰ كون العلم والادراك من مقولة «الكيف»، فالإنسان الذهني كيف، يعني: أنَّه بالحمل الشايع الصناعي كيف، فهو فرد للكيف، ومصداق له. إلاّ أنَّ ذلك الإنسان بعينه جوهر، يعني: أنّه بالحمل الأولي الذاتي جوهر، لكنّه ليس مصداقاً للجوهر. فما هو محال هو: أنْ يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين، أو أن تؤخذ مقولتان في مفهوم وماهية شيء واحد.

وفي ضوء ما أوضحه صدر المتألهين لا يرد أي من هذين المحذورين. ومن هنا يتّضح أن معنىٰ وجود الماهية في الذهن، ـ الذي هو المقدمة الثالثة للاشكال ـ ليس كون ما هو في الذهن مصداقاً وفرداً لتلك الماهية. كما اتضح أنّ المعني من التباين الذاتي بين المقولات هو: أن لا يقع شيء واحد مصداقاً لمقولتين ولا تصدق عليه هاتان المقولتان في مرتبة واحدة.

إذن فما هو محال لا يلزم القول بالوجود الذهني، وما هو لازم ليس بمحال.

إتحاد العاقل والمعقول

«وحدتها مَعَ عاقلٍ مَقُولَةٌ»

في خاتمة بحث الوجود الذهني يُدرس بحث آخر ذو ارتباط بفلك أبحاث العلم والادراك، وهذا البحث معروف باسم: اتحاد العاقل والمعقول.

لبحث اتحاد العاقل والمعقول تاريخ طويل. وأوّل شخص تُنسب له هذه النظرية هو «فرفوريوس»، وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسطو. وإبّان المرحلة الإسلامية ناصر بعض الفلاسفة هذه النظرية، وخالفها البعض الآخر. فقد كان الفارابي، وصدر المتألهين من أنصار هذه النظرية، وكان ابن سينا معارضاً عنيداً لها.

وبغية أن نلقي ضوءاً كاملاً على بحثنا يلزمنا الآن أن نأتي على ذكر عدة مقدمات نضعها بين يدي البحث:

المقدمة الاولى:

يحدد الذهن بشكل مباشر ـ حينما يتناول أي ادراك ـ ثلاثة عوامل: العامل الأوّل: المدرِك، العامل الثاني: المدرَك، العامل الثالث: الادراك نفسه.

نأخذ مفهوم «الفضاء» مثلاً، فبالنظر الأوّلي يظهر لنا أنَّ هناك ثلاثة عوامل دخيلة في عملية الادراك: الأوّل؛ أنفسنا، المدركين بالفعل، الثاني: الفضاء الذي دخل في حيز ادراكنا، والثالث: عملية الادراك نفسها، التي هي حالة من أحوالنا. وهذه العوامل الثلاث يصطلح عليها بالترتيب: «العاقل»، «المعقول»، «العقل».

إنَّ هذا النظر البدوي الساذج توهّم يمكن أن يحصل إبتداءً لكل شخص، ولكن لاشك في أن ليس هناك ـ بحسب الواقع ـ ثلاثة عوامل منفصلة في كلّ عملية ادراك وتعقل؛ إذ ليس مقصودنا من المعقول الوجود الخارجي له. بل وجوده في عالم الذهن نظير وجود الفضاء في عالم الذهن. وقد أثبتنا فيا مضى ـ عند ردّ نظرية الفاضل القوشچي ـ أنَّ العلم والمعلوم، العاقل والمعقول، الادراك والمدرَك، ليس لهما وجودان في عالم الذهن. بل العقل عين المعقول والعلم عين المعلوم في عالم الذهن. واذا أطلق على الفضاء الخارجي أحياناً «معقول» و«معلوم»، فالمقصود هو المعقول والمعلوم بالعَرَض، لا المعقول والمعلوم بالذات.

إذن؛ فالعقل والمعقول في ظرف الذهن ليسا شيئين بالقطع واليقين، وليس هناك محل للمناقشة في هذا الموضوع. ولكن يبقى أنْ نتساءل: هل أنَّ العاقل عين المعقول ـ الذي هو عين العقل ـ أم لا، يعني: هل أنَّ العاقل والمعقول يشكلان وحدة عينية، والاختلاف القائم بينهما اختلاف تصوري بحت، أم أنَّهما يشكلان وحدتين (ويختلفان مفهوماً ومصداقاً)؟ البحث في نظرية العاقل والمعقول يتناول دراسة هذا الاستفهام.

المقدمة الثانية:

يحسب الإنسان بعامة ـ وفق النظرة الأوّليّة ـ أنّه كلَّما تكثرت الألفاظ

والمفاهيم يتحتم أن يتكثر معها المعنىٰ الواقع. فلا يستطيع الإنسان منذ البدء أنْ يصدّق أنّ للواقع الواحد عنوانين ومفهومين مختلفين يعبر عنهما بلفظين مختلفين؛ من هنا يبدو للأذهان أنّ ما يقال: من كون العقل والعاقل والمعقول جميعها تشكّل واحداً واقعياً، أمر غير قابل للتصديق.

إلاّ أنَّ البحث الفلسفي بصدد موضوع الذهن، وطراز تركيبه، يُثبت لنا أنَّ خاصية الذهن وفقاً لقواعد وقوانين معيّنة هي التكثير في المفاهيم دون أن تكون لكثرته هذه علاقة بعالم المصاديق والأفراد. ونطلق على هذا الحقل من البحث الفلسفي «علم النفس الفلسفي» أحياناً، ونطلق عليه «فلسفة علم النفس» أحياناً أُخرىٰ. وغير خفي أنَّ هذا الطراز من البحث بصدد «الذهن» لا ينبغي أن نتوقع ابداء الرأي القاطع بشأنه عبر الدراسات النفسية المدرسية. فهذا البحث له مساحة واسعة تطرح مفرداتها بالتدريج.

المقدمة الثالثة:

يقع الاختلاف في مسألة «اتحاد العاقل والمعقول» حول قضية تعقّل الإنسان لغير ذاته، أي أنَّ البحث يقع حول هذا الاستفهام: هل أنَّ وجود الإنسان مع وجود الفضاء الخارجي «الذي يقع مورداً لتعقله» وجود واحد، أم أنّهما وجودان؟

امَّا بالنسبة لتعقل الإنسان لذاته، وكون العاقل والمعقول في هذه الحالة أمراً واحداً فمسألة لاخلاف حولها؛ إذ ليس هناك شك في أنَّ الإنسان عالم بذاته بالشكل الذي تحضر ذاته لذاته، وبعبارة أُخرىٰ: إنَّه عالم ومعلوم أيضاً، وهذا العلم نظير العلم الحضوري لا العلم الحصولي. أي أنَّ العالم لم يحصل على العلم بذاته بواسطة صورة، بل عثر على ذاته بواسطة ذاته.

يعني: أنّ ذات وحقيقة العالِم في هذه الحالة ليس سوىٰ شعور، وهنا يكون الشاعر، والشعور، والمشعور به أمراً واحداً. بل حتىٰ «ابن سينا» الخصم العنيد لنظرية اتّحاد العاقل والمعقول يعترف بأنَّ العقل والعاقل والمعقول أمر واحد بالنسبة لعلم النفس بذاتها. ولابن سينا برهان معروف في باب «اثبات تجرد النفس» يطلق عليه اسم «الانسان المعلق في الفضاء»، ويتكيء هذا البرهان على أساس اتحاد العقل والعاقل والمعقول، أو «العلم والعالم والمعلوم» بالنسبة لعلم الشيء بذاته(١).

المقدمة الرابعة:

لاشك في حصول علاقة بين الإنسان وبين الشيء الذي حصل له تعقله ووعيه بعد أن لم يكن على وعي به. وليست هذه العلاقة مجرد اضافة خارج دائرة وجود العلم، وقد حصل عروضها على العلم. بل نسبة العلم

---

١ ـ هنا يُطرح هذا الاستفهام: كيف يمكن أن يكون العاقل والمعقول أمراً واحداً في مجال (مثل علم المجرد بذاته)، ويكونا أمرين متغايرين في مجال آخر؟ فإن قيل: إنَّ ذلك جراء كون متعلق العلم في مجال هو ذات العالم، وأنَّ متعلقه في مجال آخر أمر آخر، وهذا هو أساس الاختلاف.

نقول: إنَّ بحثنا ليس في العلم الحصولي. بل في العلم الحضوري. رغم أن ليس هناك فرق في العلم الحصولي بين العلم بالذات والعلم بالغير من زاوية اقتضاء المغايرة. يعني: أنَّ العالم والمعلوم بالعلم الحصولي بعامة يتغايران بعضهما مع البعض الآخر، لا أنَّهما متحدان في حالة العلم الحصولي بالذات، ويتغيران في حالة العلم الحصولي بالغير.

والحقيقة هي: أنَّ العالم والمعلوم في العلم الحضوري واحد على الدوام. يعني: أنَّ العالم في مرتبة المعلوم. أي أنَّ المعلوم في مرتبة ذاته علم وعالم، وأنَّ العالم في مرتبة ذاته له نوع اتحاد مع المعلوم في مرتبة ذاتية.

إلىٰ العالم ووجود العلم أمر واحد. بمعنىٰ أنَّ حصول هذا المعقول للعاقل ليس منفصلاً عن وجود العاقل ووجود المعقول.

أي لم يكن هناك ـ من قبل ـ وجودان مستقلان عن بعضهما، شيء اسمه «النفس» وشيء آخر اسمه التعقل والمعقول، ثمّ حصلت بينهما نسبة زائدة على وجوديهما.

مثلاً: افرضوا إناء يُملأ بالتدريج بحبوب القمح. لاشك أنّ الإناء والقمح موجودان مستقلان، والعلاقة بينهما ليست سوىٰ أنَّ حبوب القمح أخذت محلها من الإناء، والإناء مكان عرفي (وليس مكاناً بالمصطلح الفلسفي) لحبوب القمح. فقبل أن تُصب حبوب القمح في الاناء، وبعد أنْ وضعت فيه فكل من القمح والاناء هو عينه في كلتا الحالتين. وكذلك بعد أنْ نُخرج القمح من الإناء سوف لا يكون أيٌّ منهما بحاجة في تحققه إلىٰ آخر. بل كلٌّ منهما مستقل عن الآخر في تشخصه وتحققه قبل وضع القمح في الإناء، وبعده.

لاشك أنَّ نسبة المعقولات الذهنية للذهن ليست من قبيل نسبة القمح إلىٰ الاناء؛ إذ ليست المسألة أنّ هناك بالضرورة وجوداً مستقلاً للنفس أو الذهن عن سائر المعقولات، بالشكل الذي يكون للذهن وجود، وللمعقولات وجود أيضاً، وكل له وجود بذاته في عالم الخارج، ثمَّ تأتي تلك المعقولات من محلها لتحلّ في الذهن، وقد تخرج أحياناً منه.

بل من المقطوع به أنَّ كلَّ معلوم ومعقول يحصل في النفس، فوجوده يتحقق خالصاً في النفس، لا في محل آخر، وأنَّ وجوده في ذاته، ووجوده للنفس أمر واحد.

لأجل أن نتصور الموضوع بشكل أفضل: نفترض جسماً يبدأ بالحركة،

فممّا لاشك فيه أنَّ هذا الجسم كان فاقداً للحركة، ثمّ حصل عليها فيما بعد، ولكن هل أنَّ هذه الحركة الحاصلة للجسم قد كانت حاصلة في محل آخر من قبل، ثم انتقلت إلىٰ هذا الجسم، يعني: هل أنَّ الحركة كانت موجودة وغير متعلقة بشيء ثم تعلقت وأُضيفت إلىٰ شيء، أم أنَّ حركة الجسم حصلت أساساً في الجسم نفسه، فوجدت الحركة وحصلت لها الإضافة (يعني أنَّ حركة الجسم عين وجود الحركة لا مجرد كونهما متزامنين)؟

من الواضح أنَّ الشقّ الثاني من الاستفهام هو الصحيح، وهو: أنَّ الحركة التي حصلت من هذا الجسم قائمة في نفس هذا الجسم المعين.

يعني: أنَّ هناك ارتباطاً واضافة بين هذا الجسم وهذه الحركة، وبحكمها نقول: إنَّ هذه الحركة متعلقة بهذا الجسم، أو نقول: إنَّ هذا الجسم متحرك بهذه الحركة الخاصة. ولكن ليس هناك ارتباط بين هذا الجسم وتلك الحركة الحاصلة في جسم آخر.

إذن، لاشك في وجود ارتباط واضافة بين هذه الحركة وهذا الجسم، ولكن لابدَّ أن نعرف أنَّ ارتباط الحركة والجسم ليس نظير ارتباط الجسم والمكان، فهذا الارتباط ليس مقوّماً لوجود أيّ منهما.

لاشك أنَّ العلاقة القائمة بين العاقل والمعقول لا تشبه الارتباط بين الجسم والمكان (أو القمح والإناء في المثال الذي ذكرنا). يعني: أنَّ وجود المعقول في نفسه هو عين الارتباط والاضافة بين هذا المعقول والنفس (التي هي العاقلة).

نأتي الآن لنتساءل: هل أنَّ هذا الارتباط يشبه ارتباط الحركة مع الجسم، حيث تكون شدة الارتباط إلىٰ الحد الذي يكون فيه وجود الحركة

عين الإضافة للجسم، أو أنَّ الارتباط أرقىٰ وأشد، ويشبه ارتباط الصورة بالمادة، وعلى حد تعبير فلاسفة المشّاء إنَّه بالإضافة إلىٰ الجهة المتقدمة فمحله تام التحصل وليس بمستغن عنه، وهو ملاك تحصل محله، أو أنَّ الارتباط أرقىٰ من ذلك أيضاً، نظير ارتباط مراتب الشيء الواحد المتصل، يعني: أن لا يكون على نحو يقبل فيه الانحلال في الخارج إلىٰ ذاتي قابل، وذاتي مقبول (كما ذهب المشّائيّون في تفسير تركيب الهيولىٰ والصورة)، بل الانحلال إلىٰ قابل ومقبول انحلال تحليلي ذهني أيضاً (كما ذهبنا إلىٰ ذلك في بحث المادة والصورة، وكما ذهب صدر المتألهين في بعض كلماته لذلك)، وعلى أية حال، فبأيّ لون من ألوان هذه العلاقات الثلاثة يرتبط العاقل والمعقول؟

والاجابة ـ كما سوف تُطرح فيما بعد ـ هي: أنَّ بعضاً من أنحاء اتحاد العاقل والمعقول من اللون الثالث، وبعضها الآخر لا ينتسب إلىٰ أيّ من هذه الألوان الثلاث. بل ارتباط بنحو آخر نظير اتحاد العلة والمعلول، حيث تكون العلة موجدة للمعلول في مرتبة ذاتها، وفي مرتبة المعلول أيضاً.

المقدمة الخامسة:

تصنّف الموارد التي لا تكون العلاقة فيها بين الشيئين من قبيل علاقة الجسم بالمكان إلىٰ صنفين:

١ ـ أن يكون ما يُدعىٰ بـ«المحل» أمراً مستغنياً في ذاته، وغير محتاج إلىٰ «الحال»، أي أن يكون أمراً متحصل الماهية والنوعية، ويستقبل الحال في مرتبة زائدة على ذاته، ويُعَدُّ الحال في هذه الحالة كمالاً ثانوياً للمحل.

مثلاً: «الجسم» في مرتبة ذاته نوع تام، وليس بحاجة في مرتبة ذاته،

ولا في وجوده إلىٰ لون خاص، أو مكان خاص، أو نسبة وإضافة خاصة من قبيل الفوقية لشيء أو التحتية لشيء، غير أنَّه في نفس الوقت ذو لون خاص، ومكان خاص، وإضافات خاصة على الدوام.

٢ ـ أن يكون «المحل» في نفس تحققه بحاجة إلىٰ الحال، يعني: أن يأتي المحل بواسطة الحالّ بصورة ماهية خاصة ونوع خاص، ويكون المحل في ذاته ماهية مبهمة، غير متعينة، إنَّما يحصل لها التعيّن بواسطة «الحالّ».

نطلق على القسم الأوّل من القسمين ـ أعلاه ـ «الموضوع والعرض»، وندعو القسم الثاني بـ «المادة والصورة». وموضع الاختلاف هو: هل أنَّ نسبة العاقل والمعقول نظير نسبة المادة للصورة، أو أنَّه نظير نسبة الموضوع للعرض، أو أنَّهما أرقىٰ حتىٰ من نسبة المادة للصورة (التي يقول المشّائيّون بصددها: إنَّه ارتباط لجوهر في عرض الصورة مع الصورة[1]).

المقدمة السادسة:

النفس، أي ما يقال له: «الأنا» هي عاقل الصورة المعقولة. وبعبارةٍ أُخرىٰ: إنَّ النفس عاقل بالذات، لا أنَّها عاقل بالعرض.

هذه المقدمة لابدَّ وأن تؤخذ مصادرة في أصل البحث؛ إذ لو افترضنا أنَّ صورتين معقولتين هما العاقل والمعقول، وأنَّ النفس لها طابع (محلّي)

---

١ ـ إذا ذهبنا إلىٰ أنَّ المادة جوهر في عَرض الصورة، وقلنا أنَّ الجسم «لابدّ وأن ينحلّ في الخارج إلى جوهر هو محض القوة» وعلى حد تعبير صدر المتالهين إنّها احدى حاشيتي الوجود، فلابدّ لنا من القول بالتركيب الانضمامي، ولازم ذلك نفي اتحاد مرتبة وجود المادة مع مرتبة وجود الصورة، غايته أنَّ العلاقة بين هذين هي عين ما في العلاقة بين الموضوع والعرض مضافاً إلىٰ أنَّ المحل غير مستغن ـ على حدّ تعبير البعض ـ

صرف، يضحي إسناد العاقلية للنفس أمراً مجازياً.

مضافاً إلىٰ عدم التوفر على أمر واحد يكون عاقلاً لجميع الصور المعقولة، بل تصبح لدينا مجموعة عاقلين، وهذا أمر ظاهر الفساد.

إذ كانت «النفس» مجرد محل للتعقل فسوف تكون عاقلاً بالعرض على الدوام وليست عاقلاً بالذات. في حين أنَّ المتضايفين متكافئان بالذات وبالعرض.

إذن، لابدَّ أن تكون النفس عين الصورة المعقولة بنحو من العينية، وإذا كانت «النفس» غير الصورة المعقولة، بحيث يكون المعقول مستقلاً عن العاقل، وتكون النفس في مرتبة ذاتها عاقلاً ليس بمعقول، يلزم حينئذ أن لا يكون المتضايفان متكافئين حقيقة وواقعاً. بل يكون أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، في حين أنَّ كلّ ما بالعرض لابدَّ أن ينتهي إلىٰ ما بالذات.

المقدمة السابعة:

التركيب إمَّا أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً، ويفترض أن يكون التركيب الحقيقي على قسمين: اتحادي، وانضمامي.

التركيب الاعتباري هو أن يكون لكل جزء من أجزاء المركب وجود مستقل، وأثر مستقل، ولكن باعتبار جهة خاصة نفرض هذه الأجزاء المستقلة في الوجود والأثر شيئاً واحداً.

مثلاً: «مجموعة من الناس ذات هدف ومعتقد مشترك» تسبغ صورة من الوحدة على هذه المجموعة، ويُفرض المجموع شيئاً واحداً، ويُعتبر كل فرد عضواً وجزءاً من أجزاء هذه الوحدة.

نظير قولنا: «المجتمع الإسلامي» أو «حزب العمَّال». ومن الواضح أنّ

كلَّ فرد من أفراد هذا المجتمع أو كلّ عضو من أعضاء هذا الحزب له وجوده وشخصيته المستقلة عن وجود وشخصية الأفراد الآخرين، وليس لـ«مجموع الأفراد» شخصية ووجود مستقل عن الوجودات الخاصة للافراد[1] وهذا القسم من التركيب، نظير: تركيب الحزب، والأُمة، والفوج، تركيب اعتباري.

التركيب الحقيقي هو: أنْ يفتقد الأفراد الاستقلال في الوجود والأثر، ويشكل المجموع شخصاً واحداً، له أثر واحد. المركبات الطبيعية للعالم ـ سواء الحية أو غير الحية ـ مثال لهذا اللون من التركيب. مثلاً جرّاء تركيب عنصرَي الهيدروجين والاوكسجين بنسبة معينة يبرز «الماء» للوجود. قبل عملية التركيب كان لكل عنصر من العنصرين المذكورين أثر ووجود مستقل خاص به، غير أنَّه بعد عملية التركيب يظهر وجود آخر ذو أثر مستقل ومغاير لأثر كلّ عنصر من العنصرين اللذين تشكل منهما.

وفي التركيب الحقيقي يتحتم تبديل الكثرة بالوحدة، وأنْ تحصل من الشخصيات المتعددة شخصية واحدة مطابقة لما تحقق في محله، وهذا الأمر غير ممكن ما لم يتمثل العنصران بأنفسهما حالة «المادة» وتفاض عليهما من

---

١ ـ إن قيل: إنَّ المجتمع أو الحزب، الذي يكون لافراده هدف واحد، يكون لمجموع أفراده أثر واحد، وهو هذا الهدف الواحد، ولذا لا يكون أي فرد من الافراد مستقلاً في تحقيق هذا الهدف، إذن كيف يُقال إنَّ كلّ فرد هنا مستقل بالذات والاثر؟

نقول في صدد الاجابة: حينما يطرح الحديث حول الهدف والطريق الواحد، فالمعني ليس هو الوحدة الشخصية. بل الوحدة النوعية، يعني: أنَّ العقيدة والهدف الذي تحمله نفس هذا الفرد من سنخ ونوع العقيدة التي يحملها الأفراد الآخرون، مثل أن يكون كلّ الافراد إلهيين في العقيدة، أو مدافعين عن العدالة وتطبيقها. وليس المقصود هو أنَّ العقيدة القائمة في نفس هذا الفرد هي عين العقيدة القائمة في نفس الفرد الآخر.

جديد «صورة» وفعلية.

ويطرح هنا استفهام وهو: هل أنَّ افاضة الصورة الجديدة لهذين العنصرين [اللذين تحولا إلىٰ «مادة» وأفيضت عليهما «صورة» جديدة] متوقفة على ذهاب كلّ من صورتي العنصرين الخاصة، أم ليس هناك مانع من أن يحتفظ كل من العنصرين بتلك «الصورة» والفعلية، ويصبحا «مادة» على هذه الحالة للصورة الجديدة؟

إنَّ هذا الاستفهام في نفسه بحث هام، واحدىٰ نقاط الاختلاف بين نظرية ابن سينا، وصدر المتألهين، ولا حاجة بنا إلىٰ الدخول في تفاصيل هذا البحث هنا.

يمكن أن نفترض ـ كما قيل ـ التركيب الحقيقي على نحوين: «اتحادي، وانضمامي». يسهل أن نتصور التركيب الاتحادي، إذ أنَّ التركيب الاتحادي عبارة عن تكوين وحدة جرّاء تركيب جزئين مجتمعين.

إلاَّ أنَّ الإشكال يقع في تصور التركيب الانضمامي. التركيب الانضمامي يعني: أن يكون كلّ واحد من الجزئين ضميمة إلىٰ الآخر. وهنا يطرح إشكال مفاده: إذا لم يكن هناك اتحاد خارجي بين هذين الجزئين في الواقع، ولم يشكلا مجموعاً وحدة واحدة؛ إذن فهذا التركيب تركيب اعتباري لا حقيقي، بينما يقع بحثنا في التركيب الحقيقي. وإذا كانت هناك وحدة خارجية بين هذين الجزئين؛ إذن كان التركيب اتحادياً، وعليه فليس هناك مفهوم للتركيب الانضمامي.

يمكن أن يُرد هذا الإشكال بما يلي: إنَّ الشيئين اللذين لهما رابطة وجودية مع بعضهما ويشكل مجموعهما واحداً يمكن أن يفرضا على نحوين:

أحدهما: أن يكون أحد المتحدين متحصل الذات ومستغن عن الآخر، بالشكل الذي يكون فيه تبدليل وتغيير الآخر غير مستلزم لتبديله وتغييره، ونطلق على مثل هذا التركيب «التركيب الانضمامي»، نظير تركيب الجوهر والعرض، حيث يمثل تركيباً حقيقياً انضمامياً.

الآخر: أن يكون كلٌ من المتحدّين غير مستغن عن الآخر في الوجود ولوازم الوجود، نظير تركيب الجسم من المادة والصورة، حيث لا يستغني كلٌ منهما عن الآخر، إذ من الثابت أنَّ المادة بحاجة في تحققها إلىٰ الصورة، والصورة بحاجة في قبول التشخصات إلىٰ المادة أيضاً. ومثل هذا التركيب يُدعىٰ بـ«التركيب الحقيقي الاتحادي».

المقدمة الثامنة:

الاتحاد بين الموجودين بالفعل بما هما بالفعل أمر ممتنع. لو فرضنا أنَّ «أ» موجود بالفعل ومتحصل، وأنَّ «ب» موجود بالفعل ومتحصل، يستحيل أن يحصل بين الموجودين اتحاد حينئذ؛ إذ أنَّ صيرورة هذين الشيئين شيئاً واحداً إنَّما تحصل بتبديل الفعليتين بفعلية واحدة. وإذا بُدِّل هذان الشيئان بشيء واحد، فإمَّا أن تكون كلا الفعليتين، أو أن لا يكون أيّ منهما، أو أنْ يبقىٰ أحدهما، ويُعدم الآخر.

ففي الصورة الأُولىٰ لا تحصل هناك وحدة، وفي الصورة الثانية ـ حيث تفنىٰ كل من الفعليتين، ولا يبقىٰ شيء؛ حتىٰ نقول: إنَّهما اتحدا ـ لا تحصل وحدة، وإذا افترضنا حصول واحد فهذا الواحد شيء ثالث يباين كلاً من الشيئين. وفي الصورة الثالثة لا تحصل وحدة أيضاً؛ إذ أنَّ احدىٰ الفعليتين انعدمت بالكامل، والأخرىٰ باقية، والباقية كانت من البدء، وتلك التي

انعدمت لا علاقة لها بهذه الباقية[1].

إذن ليس هناك امكان للاتحاد بين موجودين متحصلين بالفعل. فالاتحاد على الدوام يحصل بين أمرين أحدهما متحصل والآخر لا متحصل (مثل اتحاد الوجود بالماهية)، أو بين أمرين غير متحصلين معاً، ويمكن الاتحاد في هذه الصورة إذا حصل بواسطة أمر متحصل. إذن يتحتّم القول: إنّ الاتحاد بين أمرين متحصلين بالفعل محال، كذلك الاتحاد بين أمرين غير متحصلين من حيث هما كذلك (لا من جهة اتحاد كلّ منهما بأمر ثالث متحصل) محال. وإنَّما يمكن الاتحاد فقط في حالة أن يكون أحد الأمرين غير متحصل.

على هذا الأساس فاتحاد «الماهية» التي هي أمر لا متحصل مع «الوجود» الذي هو أمر متحصل لا مانع منه. كذلك اتحاد المفاهيم مع بعضها في عالم الوجود بواسطة الوجود لا اشكال فيه.

الأمر الذي وقع ميداناً لصراع النظريات هو موضوع: «اتحاد المادة بالصورة»؛ إذ المادة ـ من زاوية ـ أمر موجود ومتحصل، وتُعد أحد الجواهر الخمسة. ومن زاوية أُخرىٰ، تتفاوت فعلية المادة مع سائر الفعليات؛ إذ ـ كما هو ثابت في محله ـ أنَّ فعلية المادة لا تعني سوىٰ فعلية القوة (يعني فعلية امكانية هذا الشيء ليكون أمراً آخر).

من هنا، أخذ بعض الفلاسفة الزاوية الأُولىٰ بنظر اعتبارهم ولاحظوا فعلية المادة وتحصلها؛ فأنكروا اتحاد المادة بالصورة، وادعوا أنَّ تركيب المادة والصورة لا يمكن أن يكون تركيباً اتحادياً. بل هو تركيب انضمامي.

---

١ ـ ينطبق هذا البرهان على الموجودين المتحصلين قبل الاتحاد. لكنه لا ينطبق على الموجودين، اللذين يكون وجود أحدهما عين العروض للآخر، نظير: «الجوهر والعرض».

وأخذ البعض الآخر من الفلاسفة الزاوية الثانية بنظر الاعتبار، وذهبوا إلىٰ وجود الفرق بين فعلية المادة وسائر الفعليات الأُخرىٰ؛ فادّعوا أن لا مانع في اتحاد المادة والصورة، إنَّما المحال هو اتحاد صورتين، بل ذهبوا أكثر من ذلك فادّعوا أنَّ اتحاد الصور الطولية أمر ممكن، ويمكن القول إنَّ هؤلاء ذهبوا إلىٰ امكان اتحاد المادة الثانية بالصورة أيضاً.

المقدمة التاسعة:

يتخذ الادراك في عالم الإنسان صوراً مختلفة، وقد قسّمها الفلاسفة إلىٰ درجات أربعة وهي عبارة عن:

الادراك الحسّي، الادراك الخيالي، الادراك الوهمي، الادراك العقلي. ورغم كل الاختلاف بين علماء النفس والسلف في منهج وطريقة البحث فقد اتّفق علماء النفس مع السلف في وجود درجات للادراك، وذهبوا إلىٰ أنَّ هذه الدرجات المختلفة دليل على الجوانب المختلفة لحياة الإنسان الداخلية، وبعبارة أُخرىٰ دليل على وجود القوىٰ المختلفة في نفس الإنسان.

إذن يمكن القول إنَّ للنفس قوىٰ مختلفة: قوة حسّيّة، قوة خيالية، وقوة عقلية(١). ومن الواضح أنَّ هذه القوىٰ رغم اختلافها ورغم ما لها من تعدد، فهي غير منفصلة عن بعضها. بل النفس مثل الذات الواحدة التي لها جوانب وفروع متعددة. ومن الواضح انّنا لا نقصد كون النفس بمنزلة «جسم الشجرة» وأنَّ هذه القوىٰ بمنزلة فروع هذه الشجرة، بالشكل الذي لو قطعنا

---

١ ـ لم نذكر القوة الوهمية لأنَّ وجودها موضع شك، ولا مجال للبحث حول هذا الموضوع هنا. لم يرَ صدر المتألهين في القوة الوهمية قوة مستقلة عن القوة العقلية، وعلماء النفس المحدثون ايضاً لم يذكروا هذه القوة.

كلّ هذه الفروع يبقىٰ جسم الشجرة بنفسه، ولم تقطع إلاّ فروعها. بل الارتباط قائم بالشكل الذي لو فصلنا القوى الحسية والخيالية والعقلية عن النفس لا يبقىٰ حينئذ أي شيء.

أصحاب نظرية اتحاد العاقل والمعقول، يعممون الاتحاد على جميع مراتب النفس؛ من هنا تبرز نظرية اتحاد «الحاس والمحسوس» واتحاد «العاقل والمعقول». يعني أنَّ النفس في المرتبة الحسية متحدة مع المحسوسات، وفي المرتبة الخيالية متحدة مع المتخيلات، وفي المرتبة العقلية متحدة مع المعقولات.

بعد أن ذكرنا المقدمات ـ أعلاه ـ يمكن الوقوف بشكل اجمالي على محصلة البحث في المسألة التي بين أيدينا «اتحاد العاقل والمعقول»: نأتي الآن على ايضاح طراز تفكير القائلين باتحاد العاقل والمعقول، وطراز المنكرين لاتحاد العاقل والمعقول أيضاً؛ بغية ايضاح موضوع البحث بشكل أكبر.

طراز تفكير منكري اتحاد العاقل والمعقول:

يذهب منكرو اتحاد العاقل والمعقول إلىٰ أنَّ النفس في حدّ ذاتها، أمر جوهري واحد، ويعتقدون أنَّ لهذا الجوهر قوىً، تُعدُّ آلات النفس، وتحصل النفس على الصور العلمية والإدراكية بواسطة هذه القوىٰ، حيث تكون نسبة الصور العلمية للنفس نظير نسبة الأعراض للجوهر، يعني: أنَّ هذه الصور العلمية تكون بمثابة الأعراض النفسية.

يمكن القول: إنَّ النفس ـ من وجهة نظر ابن سينا وأتباعه، الذين يعدّون منكري نظرية اتحاد العاقل والمعقول ـ تمثل صفحة أو جسماً ليس له لون، تثبت عليه الصور بالتدريج طول مدة اكتسابها للمعلومات. ومن

الواضح: أنَّ التغيير ـ طول المدة ـ لم يطال الجسم أو الصفحة ذاتها، بل ترتبط جميع التغييرات بسطح الجسم والكيفيات العارضة على الجسم.
وعلى حدّ تعبير صدر المتألهين: يتحتّم الإذعان ـ في ضوء نظرية ابن سينا ـ بأن ليس هناك أيّ فرق بين نفس طفل صغير وبين نفس فيلسوف وعالم كبير «في حدّ ذاتها» من زاوية القوة والكمال الأولي، والفرق الوحيد القائم بينهما يكمن في القوّة والكمالات الثانوية والصور التي انطبعت على تلك النفوس.

وعلى هذا الاساس لابدَّ أن نقول: إنَّ نفس ابن سينا ذاته ـ بدءاً من الوقت الذي كانت فيه على صورة جنين حتىٰ مراحل تطور أفكاره الفلسفية التي لخصها في كتاب «الاشارات» ـ لم يطرأ عليها أيّ تغيير، إلاَّ على مستوىٰ الصورة العارضة والمنطبعة عليها.

على أيّة حال فالنفس ـ من وجهة نظر منكري اتحاد العاقل والمعقول ـ في ذاتها جوهرٌ له قوىٰ مختلفة، وقد حلت هذه القوىٰ في البدن، وتُعد هذه القوىٰ آلات وأدوات تستخدمها النفس، والنفس في ذاتها جوهرٌ تامٌ، يتوفر بالتدريج بواسطة هذه القوىٰ الإدراكية على صور وانطباعات، والنفس تحمل استعداد قبول هذه الأعراض. وحينما تدرك النفس شيئاً ما، فالعامل المدْرِك هو ذات النفس «أو القوىٰ والآلات النفسية»، والمدرَك هو تلك الصورة القائمة بالنفس والحالّة فيها.

إذن؛ المدرك أو العاقل جوهر هو عين ذات النفس، والمدرك أو المعقول عرض هو عين الصورة المدركة.

إذن، فالعاقل غير المعقول، كما أنَّ الحاس غير المحسوس، والمتخيِّل غير المتخيَّل على الدوام.

في ضوء مقولة منكري اتحاد العاقل والمعقول، مَثَلُ النفس، مَثَلُ «كاتب» يكتب على صفحة من الورق بواسطة قلم وحبر. يعني أنَّ النفس بمثابة شخص الكاتب، والقوىٰ الإدراكية من قبيل القوة الباصرة والسامعة وغيرها بمثابة القلم، والمواد الخارجية، التي تحصل الصورة على أثر التماس بها بمنزلة الحبر، ولوح النفس بمنزلة صفحة الورق، فكما أنَّ الورقة لا تزيد ورقّيتَها الصور، التي تنطبع عليها، كذلك الأمر بالنسبة للنفس.

أحد الاعتراضات التي ترد علىٰ هذه المقولة هو: هل أنَّ محل ادراكاتنا هو البدن وأنَّ لكلّ إدراك محلاً في البدن، أم أنَّ محلها النفس؟

فإن كان البدن محلاً للإدراك، إذن فالإدراكات ليست اعراضاً نفسانية (كما ترد على هذا الفرض اشكالات أخرىٰ)، وإذا كانت النفس محلاً للإدراكات، إذن كيف تكون النفس مع بساطتها محلاً للعوارض المتكثرة؟!

طراز تفكير القائلين بإتحاد العاقل والمعقول:

تعرفنا على طراز تفكير القائلين بتعدد العاقل والمعقول. نأتي الآن لنرىٰ ما هو طراز تفكير انصار نظرية اتحاد العاقل والمعقول؟

يرىٰ هؤلاء «أنصار نظرية الإتحاد» أنَّ النفس حقيقة ذات مراتب، وفي نفس الوقت لم يروا أن هناك تعدداً وتكثراً بين النفس والقوىٰ النفسية والصور الإدراكية. يعني: في نفس الوقت الذي يرون فيه لحقيقة النفس نوعاً من الكثرة التشكيكية، إلاَّ أنَّهم لم يروا هذه الكثرة على هيئة ثلاثة أشياء مجزأة ومستقلة: أحدها بعنوان الجوهر والمعروض، والآخر بعنوان العرض، والثالث بعنوان الأداة والوسيلة. بل يدّعون:

أولاً: أنَّ جوهر ذات النفس ليس له تباين مع القوىٰ النفسانية، يعني:

أنّ النفس ومجموع القوىٰ النفسية أمر واحد.

ثانياً: أنَّ نسبة كلّ قوة إلىٰ الصور الإدراكية، نظير: نسبة المادة إلىٰ الصورة (وليست نظير نسبة المعروض للعرض). يعني: ليست النفس أو القوة النفسية أمراً متحصلاً تام التحصّل، ويقبل عروض الأعراض، بل النفس باستقبالها لكلّ صورة مدركة في كلّ مرتبة من مراتب الإدراك تصبح عين تلك الصورة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ النفس تتكامل بهذه الصورة.

وبعبارة ثالثة: أنّ الصور المدركة تعد كمالاً أوّلياً للنفس لا كمالاً ثانوياً لها. على هذا الأساس فالتشبيه الذي ذُكر آنفاً من (أنَّ النفس بمثابة شجرة، والقوىٰ النفسية بمثابة فروع هذه الشجرة) تشبيه غير سليم إذ لا وجود هنا ـ من حيث الأساس ـ لجذع وفرع.

والتشبيه الأقرب للواقع هو: أنَّ النفس في مرتبة العقل الهيولي نفترضها بمثابة النطفة، ثمَّ تتكامل مرحلة بعد مرحلة، مع فرق هو: انَّ النفس حقيقة تشكيكية ذات مراتب.

نأتي الآن بعد أن تعرفنا علىٰ طراز تفكير المنكرين لاتحاد العاقل والمعقول، والذاهبين إليه، إلىٰ ملاحظة الأدلة التي يمتلكها كلّ فريق.

أدلة منكري اتحاد العاقل والمعقول:

أدلة هذا الفريق تنحصر في كونهم ينكرون بشكل عام الإتحاد بين الموجودين. والأمر الذي يمكنهم قبوله ينحصر في: الأوّل: التبدلات القائمة على أساس الاستحالة، التي تدعىٰ بالتغييرات الكيفية، والآخر: الكون والفساد.

أوضحنا فيما مضىٰ ـ من خلال بيان المقدمات ـ دليل منكري الإتحاد بين الموجودين، ولا نجد هنا حاجةً لتكرار ذلك البيان.

أدلة أنصار نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

دليل الذاهبين إلىٰ اتحاد العاقل والمعقول هو: أنَّهم يقولون:

حينما ننظر إلىٰ حيثية المعقول نلاحظ أنَّ ما ندعيه بـ(الصور المعقولة) أمور ليست حيثية ذاتها سوىٰ المعقولية. لا أنّ هذه الأُمور ذوات لها صفة تدعىٰ المعقولية[1].

إذن؛ المعقولية تُنتزع في مرتبة ذات هذه الصور، وحيث إنَّ العاقلية والمعقولية متضايفان، إذن؛ يتحتم أنْ يكونا في مرتبة واحدة. يعني: أنّ المعقولية موجوده في مرتبة العاقلية، وأنّ العاقلية موجودة ايضاً في مرتبة المعقولية.

يعني: أنّ هناك أمراً واحداً حينما يتوفر على الفعلية هو عاقل ومعقول معاً. وبعبارة أُخرىٰ: أنّنا عندما نقول إنّ النفس متعقلة نظير قولنا: إنّ المادة متصوّرة بصورة.

فكما أنّ تحلّي المادة بصورة ليس في مرتبة ذات المادة. بل في مرتبة تحلّي المادة بالصورة، التي هي عين مرتبة الصورة. كذلك الحال بالنسبة إلىٰ تعقل المعقول. يعني: أنّ النفس في مرتبة المعقول هي عاقل لا أنَّها عاقل في

---

١ ـ وبعبارة أُخرىٰ: حيث ان الصورة المعقولة هي المعقول بما هو معقول، إذن؛ مع غضّ النظر عن جميع الاغيار تكون المعقولية ثابتة للصورة، وفرضها عين فرض المعقولية، إذ لو كان للغير دخل في معقوليتها يلزم أن لا تكون معقولة مع قطع النظر عن الغير، وهذا خلف ما قلناه من أنَّ المعقول بالفعل معقول بما هو معقول، وحيث أنَّها معقول مع قطع النظر عن أيّ «غير» إذن؛ فهي عاقل مع قطع النظر عن كلّ «غير» إذ انَّ العاقلية والمعقولية أمران متضايفان.

مرتبة الذات وقبل المعقول[1].

بيان صدر المتألهين في باب العاقل والمعقول:

لصدر المتألهين بيانٌ في كتاب «الأسفار الأربعة» يمكن أنْ نرجعه إلىٰ المقدمات التالية[2]:

١ ـ تنقسم الصورة إلىٰ قسمين: الصورة المادية، التي تقوّم بالمادة والوضع والمكان، والصورة المجردة عن المادة والوضع والمكان؛ وهي على قسمين: المجردة بالتجريد التام مثل الصورة المعقولة، أو بالتجريد الناقص مثل الصور المتخيلة والمحسوسة. لا يمكن أن تكون الصورة المادية معقولاً ومدركاً بالفعل، إلاَّ أنَّ الصورة المجردة عن المادة تكون معقولاً بالفعل إذا تجرّدت بشكلٍ تام عن المادة، وتكون محسوساً أو متخيلاً بالفعل إذا تجرّدت بشكل ناقص.

إذن؛ مناط المعلومية والمعقولية هو التجرد عن المادة، إذ أن العلم حضور، والصورة المادية ليس لها حضور في نفسه، فلا تكون معلوماً في

١ ـ والحق انَّ ما قلناه «من أنَّ المادة محلاة بالصورة في مرتبة الصورة لا في مرتبة الذات» يرتكز على القول بالتركيب الانضمامي وباستقلال الهيولىٰ مقابل الصورة. أمَّا وفق ما انتهىٰ إليه تحقيقنا، فنحن لا نقر الهيولىٰ الأولىٰ المشائية، ونقر فقط بالهيولىٰ بالمعنىٰ الاعم. وكل صورة هي مادة للصورة البعدية، وحيث ان الصور تشكل وحدة اتصالية واشتدادية؛ إذن؛ فبحكم كون المعقول في مرتبة الذات عاقلاً، ومن ناحية أُخرىٰ تكون النفس بالضرورة عاقل ذلك المعقول، إذن تتحد مرتبة ذات النفس ومرتبة المعقول، يعني: أنَّها تشكّل صورة وحدانية اتصالية وهي جميع مراتب النفس ومستوياتها. وحتىٰ علاقة النفس بالمعقول ليست من قبيل نسبة الهيولىٰ المشائية للصورة. بل هي نسبة اتحاد واقعي ووحدة اتصالية.

٢ ـ راجع الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣١٣، و ٦١٣.

نفسه.

أمّا الصورة المجردة فهي حاضرة لنفسها، إذن يمكن أنْ تكون معلوماً في نفسه، يعني: أنّها عين الحضور لنفسها، وأنّها غير مخفية على ذاتها.

٢ ـ صاغ المقدمة الثانية بالعبارة التالية: «قد صحّ عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها عين وجودها للعاقل بلا اختلاف...» يمكن صياغة العبارة أعلاه بالطريقة التالية:

أنّ للمعقول نسبة إلىٰ العاقل، وهذه النسبة هي: «وجوده في نفسه ولنفسه» عين «وجوده لغيره» (أي للعاقل). يعني: أنّ ماهيّة الصورة المعقولة ليست أمراً آخر غير وجودها للعاقل، نظير قولنا بالنسبة للماهية «وجود الماهية» هو عين «كون الماهية» لا كون شيء للماهية، أو نقول بصدد الوجود الذهني «حقيقته إنَّه وجود الماهية لكن في الذهن، وهو نفس وجود الماهيّة للذهن، لا انَّه وجود شيء آخر للماهيّة في ظرف الذهن، وهو ظهور الماهيّة. وظهور الشيء ليس أمراً ينضم إلىٰ الذهن»[1].

الخلاصة هي: إنّ النسبة الموجودة بين العاقل والمعقول ـ باتفاق جميع الحكماء ـ لا تعني تعدد الذات والماهيّة رغم أنّنا نرىٰ العاقل غير المعقول.

يعني: إنّ نسبة المعقول للعاقل ليست نظير نسبة السواد للجسم، حيث يكون السواد ماهيّةً ليس لها بحسب الذات نسبة إلىٰ الجسم، بل بحسب عالم الواقع تحصل على نسبة إلىٰ الجسم.

---

١ ـ حقيقة هذا الوجود الذهني عبارة عن وجود الماهية في الذهن، ومن الواضح ان الوجود الذهني عين وجود الماهيّة في الذهن لا انَّه شيء آخر بعنوان ظهور الماهيّة في الذهن، ويُضاف للماهية. إذ انَّ ظهور كلّ شيء ليس أمراً مستقلاً عن حقيقة ذلك الشيء، ليُضاف إليه بعد ذلك.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ السواد ذات «لها الاضافة للجسم» لا إنّها «ذات هي عين الإضافة للجسم».

غير أنّ نسبة المعقول للعاقل تختلف عن نسبة السواد للجسم؛ إذ «المعقول»ماهية ليست سوىٰ المعقولية. نعم ذاته وماهيته عين المعقولية والوجود للعاقل. وإذا كان للمعقول في حدّ ذاته ماهيّةٌ مستقلة ـ وكان بحسب هذه الماهيّة كيف من الكيفيات، فلا يمكنه أن يكون علماً وانكشافاً وظهوراً. «كما لا يمكن أنْ يكون عين العاقل الذي نحن بصدد إثباته».

٣ ـ أنَّ معقولية المعقول ووجوده بالنسبة للعاقل ليست نظير السواد بالنسبة للجسم، فتكون له ماهيّة، وليس له بحسب هذه الماهية إضافة للجسم، بل تحصل إضافته على مستوىٰ الوجود والواقع.

وبعبارة أُخرىٰ: أنَّ المعقولية ليست نظير السواد حيث إنّ «ذاته وماهيته السواد، ويُنتزع من وجوده الاضافة، بل ذاته عين المعقولية، وهو عين الإضافة إلىٰ العاقل».

وبعبارة أُخرىٰ: حيث إنّ «المعقول بالفعل ماهيته عين المعقولية، فماهيته عين الإضافة إلىٰ العاقل، وحيث إنّ المعقول بما هو معقول لا أنَّه «ذات عرض له المعقولية فلا مرتبة لوجوده بحسب هذه المرتبة، لا يكون معقولاً بل يكون شيء آخر من الأشياء».

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ المعقول بالفعل «ذاتٌ هي عين المعقولية، وهو معقول بما هو معقول، فليس ماهيته له بحسب وجوده المعقولية وأيضاً ليس ماهيته له بحسب صفته وعرضه القائم به المعقولية».

إذن، كان الملحوظ في المقدمة الثانية هو: أنّ المعقولية لا تنتزع من طرز وجود المعقول فحسب، حيث تكون ماهيته أمراً آخر وتكون النسبة بين

العاقل والمعقول نظير الموضوع والعرض.

وكان الملحوظ في المقدمة الثالثة هو: أنّ معقولية شيءٍ ليست أمراً منضماً إلىٰ ذلك الشيء.

من هنا يظهر أنّ المقدمة الثانية كانت تنظر إلىٰ أنّ إضافة المعقول للعاقل لا تعني أنّ العاقل أمر زائد على المعقول.

وفي المقدمة الثالثة لُحظ: أنّ المعقول في عالم الخارج والواقع لا ينحل إلىٰ مرتبتين من الوجود والواقعية.

نأتي الآن لنرىٰ: هل أنّ احدىٰ المقدمتين مغنية عن الأُخرىٰ أم لا؟

لاشك أنّ المقدمة الثانية غير مغنية عن المقدمة الثالثة. إذ لا مانع من أن نقول: أنّ ماهية المعقولية ماهية إضافة للعاقل، غير أنّ المعقول بالفعل ينحل في مرتبة الواقع والوجود إلىٰ واقعين.

من ناحية أُخرىٰ: إذا آمنّا بالمقدمة الثالثة وقلنا: إنّ المعقول بالفعل لا ينحل إلىٰ ذات وصفة. بل لا يتعدىٰ أنْ يكون أكثر من ذات. يبقىٰ محل السؤال التالي:

هل أنّ الإضافة التي تنتسب إلىٰ تلك الذات تنتزع من طرز وجودها، أم أنّ هذه الإضافة عين ماهيّة تلك الذات؟

إذن؛ فالمقدمة الثانية لا غنىٰ عنها أيضاً.

الذي يبدو أنّ علة الخلط بين المقدمتين هو: أنّ البحث في كلا المقدمتين أنصب على هذا الاستفهام: هل أنّ ذات المعقول عين تلك الإضافة «يعني: المعقولية» أم لا ؟

إلاّ أنَّ البحث في المقدمتين يعود إلىٰ مسألتين:

ففي احدىٰ المقدمتين كان البحث حول: هل أنّ ذات وماهية المعقول

تنحل إلىٰ ماهيّة وإضافة تنتزع من نحو وجوده؟

وفي المقدّمة الأُخرىٰ كان البحث حول: هل أنّ واقع المعقول ينحل إلىٰ معروض وعارض في الخارج، حيث يكون العارض هو صفة المعقولية، أم انّه ماهيةٌ تُنتزع من وجودها صفة المعقولية؟

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ البحث في المقدمة الثانية يرتبط بالاستفهام التالي: هل أنّ إضافة المعقولية أمر زائد على ماهية المعقول لا على وجوده أم لا؟

وفي المقدمة الثالثة يرتبط البحث بالاستفهام التالي: هل أنّ المعقولية أمر زائد على وجود المعقول (وبطريق أولىٰ زائد على الذات) أم لا ؟

ففي احدىٰ المقدمتين يتناول الحَديث البساطة والتركيب الوجودي وفي الأُخرىٰ يتناول الحديث البساطة والتركيب العقلي.

إذن يمكننا القول إنّ «المعقول لا ينحل في الخارج إلىٰ ذات وصفة، كالأبيض إذا قيل على الجسم، وكذلك لا ينحل في العقل إلىٰ ماهيةٍ هو غير الاضافة، واضافة هو وجوده للعاقل». فاذا قلنا إنّ المعقولية إضافة تنتزع من طرز الوجود، حينئذ تكون نظير العرضية «ومن سنخ الخارج المحمول»، بل تكون نوعاً من العرض؛ إذ تكون عبارة عن عرضية شيء لشيء آخر الذي هو عين العاقل.

٤ ـ بحكم كون المعقول بالفعل معقولٌ بما هو معقول؛ إذن يمكن أنْ نفترض وجود المعقول ويكون «المعقول» معقولاً مع فرض عدم جميع الأغيار. يعني: أنّ فرض «الغير» ليس له دخل في «المعقولية». إذ لو كان فرض «الغير» ذا دخل في معقولية «العاقل» لزم أن لا يكون ذلك الشيء «معقولاً» دون افتراض ذلك «الغير». يعني: يلزم مع افتراض عدم «الغير» أنْ لا يتصف «المعقول» بـ«المعقولية»، إلاّ أنّنا قلنا في المقدمة الثالثة إنّ «المعقول» معقول بذاته لا بشيءٍ آخر.

وفق ما جاء في هذه المقدمة من أنّ «المعقول» معقول بما هو معقول وشيءٌ هو المعقولية؛ إذن فالمعقولية تُنتزع من عين ذاته، وهو من هذه الجهة نظير: الجسمية بالنسبة للجسم.

إذن؛ فمع قطع النظر عن أيّ شيء آخر فالمعقولية تنتزع من صرف وجود «المعقول» «سواءٌ عقلها شيءٌ من الخارج أم لا» نظير الجسمية للجسم، والإنسانية للإنسان.

وكلّ اضافة من هذا القبيل حيث يُنتزع من حاق ذاته ووجوده موجودُ ما يتحتم أنْ يصدق طرفي الاضافة عليه.

يُطرح الآن إشكال مفاده: ماذا تقول في مورد المعلولية بالنسبة إلىٰ العلة والمتحركية بالنسبة إلىٰ المحرك؟

نقول في الجواب: نحن لا نؤمن بالفكرة القائلة بامكان انتزاع المعلولية عن المعلول مع قطع النظر عن العلة. نعم فالمعلول معلول بما هو معلول لا «ذات ثبت له المعلولية»، غير أنّ انتزاع مفهوم من ذات يمكن أنْ لا يكون بحاجة إلىٰ حيثية تقييدية، إلاَّ أنّه يحتاج إلىٰ حيثية تعليلية.

إذن؛ فالمعلول مع قطع النظر عن جميع الوسائط التقييدية والتعليلية ليس بمعلول، بل هو معلول مع قطع النظر عن الواسطة التقييدية، ومحل الكلام في كون «المعقول» مع قطع النظر عن جميع الأغيار «معقول».

ولو قيل: قس «المعقول» على «الموجود»، فكما أنّ «الموجودية» صادقة على موجود بالواسطة التقييدية والتعليلية مثل «الماهية»، وتصدق «الموجودية» على موجود بالواسطة التعليلية لا التقييدية، مثل موجودية الوجود الممكن، وتصدق بلا واسطة مطلقاً؛ إذن؛ يتحتم أن تكون المعقولية كذلك أيضاً.

نقول في الجواب: إنّ هناك فرقاً بين المثلين؛ إذ أنّ موجودية الممكن عين إضافته إلىٰ الغير، لكن معقولية الممكن ليست عين إضافته للغير.

يعني: اعتبار الوجود الممكن عين اعتبار الحيثية التعليلية، وعين اعتبار المعلولية، إلاّ أنّ اعتبار معقولية الممكن ليست عين اعتبار معلوليته. بل هي من قبيل اعتبار جسمية الممكن، وليس صحيحاً أن نقول: إنّ اعتبار جسمية الجسم موقوف على اعتبار الحيثية التعليلية.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ فرض معلولية الممكن وفرض وجود الممكن عين فرض الغير وعين اعتبار الحيثية التعليلية، لكنّنا نرىٰ بالضرورة أنّ اعتبار معقولية الجسم وانسانية الإنسان ليست عين اعتبار الغير، واعتبار الحيثية التعليلية.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ اعتبار المعلولية والوجود الممكن عين اعتبار الاضافة للغير، وهي إضافة اشراقية. أمَّا اعتبار «المعقولية» فهو اعتبار ظهور شيءٍ لشيءٍ أعم من أن يكون نفسه أم غيره[1].

٥ ـ المتضايفان متكافئان قوةً وفعلاً، ولا يقبلان الانفكاك لا قوةً ولا فعلاً، لاخارجاً ولا ذهناً. إذن؛ إذا افترضنا أنّ المعقولية تحصل مع قطع النظر عن كلّ غير يلزم أن تحصل العاقلية أيضاً؛ إذ يستحيل أن ينفك المتضايفان كلٌ عن الآخر[2].

نأتي الآن نستفهم:

---

١ ـ يعني سواء كان ظهور الشيء لنفسه أم ظهور الشيء لغيره.

٢ ـ يمكن القول إنّ القاعدة العامة بصدد المتضايفين هي: كلّما كان أحد المتضايفين عين واقع ما يعني: انتزع من حاق ذات واقعية، لاعتبار ضمّ ضميمة تكون واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت؛ فالمتضايف الآخر يتحتّم أن يكون عين ذلك الواقع، ويُنتزع من حاق تلك الذات، وإلاّ يلزم انفكاك أحد المتضايفين عن الآخر.

هل يمكن أن تكون لنا واقعيتان تباين كلٌ منهما الأُخرىٰ ـ ولو بنحو التباين الوصفي ـ بحيث تكون كلٌ منهما مصداقاً لأحد المتضايفين؟

إذا كانت المعقولية عين واقع شيء ما ، وكانت العاقلية عين وجود شيء آخر ، يلزم أن يكون لكلٍ منهما مصداقٌ مستقل ، ويكون لكلٍ منهما منشأً انتزاع!

بينما يُنتزع المتضايفان من منشأ انتزاع واحد، وموقع الاضافة والنسبة بين الشيئين أمرٌ واحد. بل ليست إلاَّ نسبة واحدة تتكرر بينهما، فحقيقة الأبوة والبنوة ليست اضافتين، بل اضافة واحدة تتكرر.

الاعتراض الذي يمكن تسجيله على بيان صدر المتألهين هو:

أثبت صدر المتألهين: أنّ المعقول بالفعل معقول بما هو معقول، يعني: ليس له واسطة في العروض، وليس هناك أيّ غير كواسطة في عروض المعقولية له[1]. ثم يستنتج صدر المتألهين: «فهو مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول» .

هنا لابدَّ من القول: إنّ نتيجة المقدمة أعلاه هي: «هو مع قطع النظر عن كل واسطة في العروض معقول» وهذه النتيجة لا تُثبت «هو مع قطع النظر عن جميع الأغيار وعن جميع الوسائط حتىٰ الوسائط في الثبوت معقول».

من هنا يمكن لأحد أن يقول :

رغم عدم دخالة شيءٍ آخر في معقولية المعقول بعنوان الوساطة في

---

١ ـ يمكن القول من خلال بعض المقدمات المذكورة: أن ليس هنا حاجة أساسية للمقدمة الثانية؛ فيكفينا للبرهنة ان تُثبت: أنَّ المعقول بالفعل معقول بما هو هو ، يعني : ليس هناك موجود آخر في عروض المعقولية للمعقول، يكون واسطةً غير المعقول نفسه.

العروض، ولكن ما المانع من كون شيء آخر تكون له دخالة بعنوان الواسطة في الثبوت؟

إذن، لا يمكن القول: «هو معقول سواءٌ عقله شيءٌ من الخارج أم لا»؛ إذ من الممكن أن يكون تعقل الشيء الخارجي هو عين تلك الواسطة في الثبوت، سواء أكان «العاقل» علة مادية وموضوعية، أم أنَّه كان علةً فاعلية وايجادية. كما هو الحال في معلولية المعلول، حيث إنَّها دون واسطة في العروض أيضاً، ولكن لا يمكن القول: «المعلول مع عدم وجود الأغيار معلول» وحينئذ نستنتج اتحاد العلة والمعلول واتحاد المحرك والمتحرك كذلك.

إذن ، لاً يمكن بحال القول: إنّ المعقول بالفعل معقول سواءٌ أكان الغير موجوداً أم لم يكن .

الجواب على هذا الإشكال هو:

أنّ المعقول بالفعل في كونه معقولاً لا يحتاج إلىٰ اعتبار أي حيثية ـ لا تقييدية، ولا تعليليلة ـ، مثل إنسانية الإنسان، في الإنسانية من دون أن يكون هناك لزوم لاعتبار الوجود (الذي هو مناط ارتباط الإنسان بالعلة) أو اعتبار علة الوجود تُنتزع الإنسانية، والحيوانية، والإمكان، وأمثال ذلك.

إذن، في مثال «المعقول» ليس المقصود موقوفاً على أنَّ الحيثية التقييدية وحدها ليست معتبرة في صدق مفهوم المعقول. بل الحيثية التعليلية ليست بمعتبرة أيضاً، غير أنّ الحيثية التعليلية في مورد المعلولية معتبرة.

وتقاس مسألتنا على ما يقال في المنطق من الفرق بين الضرورة الذاتية ما دامت الذات، والضرورة الأزلية.

فالضرورة الذاتية مادامت الذات لأن العقل لم يعتبر بقاء ولزوم دوام الذات، لا أنَّه يعتبر عدم الدوام بنفسه والدوام بالعلة، خلافاً للضرورة

الأزلية؛ حيث إنّ نفس تصور الموضوع هو عين اعتبار الدوام.

الإشكالات على نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

هناك جملة من الإشكالات حول نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

١ ـ أحد الإشكالات الواردة هو إشكال التضايف، ومن الواضح أنَّ هذا الإشكال يرد على برهان النظرية المشهور، لا على أصل النظرية؛ إذ لا يعترض أحد على أنَّ في عقل الذات للذات يتحد العاقل والمعقول.

هناك حيث أوضحنا أدلة القائلين باتحاد العاقل والمعقول قلنا: بحكم كون العاقلية والمعقولية أمرين متضايفين، إذن؛ يتحتّم أن يكونا في مرتبة واحدة، يعني: أنَّ الشيء الذي يتوفّر على الفعلية عاقل ومعقول معاً.

هنا يطرح اعتراض مفاده: إنّنا إذا وافقنا على هذه القاعدة في باب التضايف، يلزم أن يكون المتضايفان متحدين في الوجود على الدوام، بينما نلحظ أنَّ المتضايفين نظير المتقابلين، ولا أقل من عدم استعصائهما على الاختلاف والتعدد.

وعلى أساس التصوّر المتقدّم يلزم أن تكون الأبوّة والبنوّة ـ اللذان يُعدّان متضايفان أيضاً ـ متحدين، بينما نجد بالضرورة أنَّ الأب والإبن متغايران، وليسا متحدين.

الجواب على هذا الإشكال هو:

على أساس ما حُقّق في محلّه هناك فرقٌ بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري، كما أنَّ هناك فرقاً أيضاً بين الاتحاد في المفهوم، والاتحاد في المصداق. والمغايرة الملحوظة في مثال «الأبوة والبنوة» هي:

أولاً: مغايرة بين انسانين (الأب والإبن) وهو مضاف مشهوري وليس

بحقيقي.

ثانياً: إنَّها مغايرة على مستوىٰ مفهوم هذين الشيئين.

والمسألة هنا هي: أنَّ هذين المفهومين ليس لهما مصداق حقيقي وما بإزاء حقيقي في الخارج، وحسب ما أُصطلح عليه، فهما يُعدّان من «المعقولات الثانية»، حيث إنَّ منشأ انتزاعهما في الخارج، وليس بهما؛ من هنا لانجد أمراً واحداً يكون مصداقاً لأب ومصداقاً لابن أيضاً. وأساس المغايرة بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري تكمن في كون المفهوم الإضافي من المفاهيم الانتزاعية ومن صنف المعقولات الثانية، وإلاَّ فلا يحصل اختلاف وتغاير مصداقي كما هو الحال حينما يكون المفهومان المتضايفان من شؤون الوجود لا من الانتزاعيات المحضة، نظير: العالمية والمعلومية، العاقلية والمعقولية، وغير ذلك...

يبرز هنا إشكال أكثر دقةً وهو:

إنَّ الإشكال لا ينتهي حتىٰ مع المقياس المطروح في الجواب المتقدّم أيضاً، إذ المغايرة حاملة في المفاهيم المتضايفة، والتي تعدّ من شؤون الوجود أيضاً، نظير: مفهوم العلية والمعلولية، والقادرية والمقدورية، والمريدية والمرادية.

إذن يمكن أن نطبّق البرهان الذي أُستخدم في اتحاد العاقل والمعقول ـمع الالتفات إلىٰ ما قلناه ـ لاستنتاج اتحاد العلة والمعلول، أو القادر والمقدور، في حين تقضي ضرورة العقل بطلان اتحاد العلة والمعلول، كذلك اتحاد القادر والمقدور.

الجواب على هذا الإشكال هو:

أنَّ العلية والقادرية والمريدية، وأمثال ذلك متحدة مع المعلولية

والمقدورية والمرادية أيضاً. إذ ليس «العلية» إلاّ «الايجاد» والموجودية، وممّا لاشك فيه أنَّ الايجاد عين وجود المعلول.

والأمر كذلك بالنسبة للمريدية مع المراد بالذات، والقادرية مع المقدور بالذات فهما في الخارج أمر واحد.

إذن فمرتبة المعلولية والمقدورية والمرادية عين مرتبة العلية والقادرية والمريدية، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ مرتبة المعقولية أيضاً، التي هي عين مرتبة العاقلية.

الفارق الموجود هنا هو: أنَّ العلية وأمثالها لا تعني: «الوصول من القوة إلىٰ الفعل» و «الانتقال من النقص إلىٰ الكمال» بل بمعنىٰ مفيض الكمال، وواجد الكمال، وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ العليّة تعني الفاعلية. ومن الواضح أنّ كلّ شيء واجد لكمال في مرتبة الفعل فهو واجدٌ لهذا الكمال في مرتبة الذات بطريق أولىٰ.

إذن فمضافاً إلىٰ العلية والقادرية والمريدية في مرتبة المعلولية والمقدورية والمرادية يمكننا القول بالعلية والقادرية والمريدية في مرتبة الذات أيضاً، وهذه الأخيرة ليست مضايفة للمعلولية.

إذن فالعلية التي تضايف المعلولية هي في مرتبة المعلولية وعلى مستواها. أمَّا العلية التي لا تضايف المعلولية فهي في مرتبة متقدمة على المعلولية.

أمَّا في باب العاقل والمعقول، فعاقلية عاقل تعني: الخروج من القوة إلىٰ الفعل، والانتقال من الكمال إلىٰ النقص، أو أنَّها لا تتنافىٰ مع هذا المعنىٰ.

من هنا لا يمكن أن نذهب إلىٰ وجود مرتبة للعاقلية متقدمة على مرتبة

المعقولية.

اللّهم إلاّ في الموارد التي تحصل الصورة الإدراكية بإنشاء وفعّالية النفس، ففي مثل هذه الموارد يمكن الذهاب إلىٰ أنّ للمُدرِك مرتبة سابقة على مرتبة المدرَك.

ومن حيث الاساس يمكن الذهاب إلىٰ وجود نوعين لاتحاد العاقل والمعقول (أو المدرِك والمدرَك):

إحداهما: بنحو الوحدة في الكثرة، وهي عبارة عن اتحاد المدرِك مع المدرَك في مرتبة الوجود الخاص للمدرَك.

والأُخرىٰ: بنحو الكثرة في الوحدة، وهي عبارة عن وجود مدركات في مرتبة الوجود الخاص للمُدرِك، وهي في مرتبةٍ يكون فيها الإدراك على طريقة الانشاء والإبداع[1].

٢ ـ هناك إشكال حول «اتحاد العاقل والمعقول» في فرض كون العاقل يتعقل غير ذاته، وهو عين إشكال الشيخ المشهور.

الإجابة على هذا الإشكال هي:

يمكن أن تكون الحقيقة الواحدة البسيطة مجمعاً لعناوين متعددة، وتصدق عليها ماهيات مختلفة.

٣ ـ هناك إشكال يرد على برهان «صدر المتألهين» وهو: لو وافقنا على برهان «صدر المتألهين» في باب اتحاد العاقل والمعقول، فغاية ما يثبته هذا

---

١ ـ إذا كان العالم يخرج من مرحلة القوة إلىٰ الفعلية، مثل أن يتبدّل العقل بالقوة إلىٰ عقل بالفعل، أو الإحساس بالقوة إلىٰ احساس بالفعل، فهنا تكون مرتبة فعلية العالمية عين مرتبة فعلية المعلومية. وفي مثل هذا الفرض لا يمكن افتراض نوعين على طراز الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة.

البرهان هو :

أنَّ المعقول (أعم من كون نسبته إلىٰ النفس نسبة العَرَض أو الصورة) في نفسه عاقل، وفي مرتبته عاقل ومعقول، ويستحيل ان لا يكون له تعقل لذاته مع أنَّه معقول بالذات للغير.

غير أنَّ هذا المقدار من الاثبات غير واف؛ إذ الاثبات هنا ينحصر في القول بأنَّ الصورة المعقولة في مرتبة ذاتها يصدقُ عليها أنَّها عاقل ومعقول.

لكنَّه لا يتناول البرهنة على أنَّ الصورة المعقولة متحدة مع جوهر النفس، وأنّ معناها يصدق على جوهر النفس صدقاً ذاتياً.

وبالرغم من امكانية القول بأنَّه إذا كان المقصود من النفس والعقل مطلق الشاعر بذاته فهذه نفسها مرتبة من مراتب النفس، إلاَّ أنَّه لو كان المقصود من النفس الجوهر العاقل فالمدعىٰ لم يثبت؛ إذ أنَّ هذا المفاد ينسجم أيضاً مع عرضية الصورة المعقولة.

إذن يتلخّص الإشكال في :

أنَّ ما يثبته برهان «صدر المتألهين» هو :

أنَّ المعقول بما هو معقول عاقل في نفس هذه المرتبة، لكننا بهذا الأُسلوب لم نُثبت وحدة النفس والمعقول، بل نفينا عاقلية النفس.

وبعبارة أُخرىٰ :

إنّنا نرىٰ حيناً أنّ النفس عاقل ونثبت اتحاد النفس بالمعقول، وحيناً نقيم البرهان على أنَّ المعقول في مرتبة ذاته عاقل، لا أنَّه عاقل في مرتبةٍ خارج الذات.

ففي الحالة الثانية يبقىٰ الإشكال قائماً، إذ من الممكن أنْ تكون وحدة المرتبة جرّاء حصول النفس على نوع اتحاد مع المعقول، نظير : نسبة المحل إلىٰ

الحالّ.

لأجل دفع هذا الإشكال يتحتّم أنْ نضيف مقدمة أُخرىٰ وهي : أنَّ ذات النفس ، يعني ما يقال له «الأنا» هي عاقل الصورة المعقولة.

ومفاد هذه المقدمة عين المقدمة السادسة التي ذكرناها في مقدمة هذا الفصل، لذا لا حاجة إلىٰ التكرار.

من الممكن أن نحتاج إلىٰ إضافة مفهوم آخر إلىٰ جملة المفاهيم التي طرحناها وهو:

قبول فكرة«الاشتداد في الجوهر الصوري»؛ لانَّ مجرد التوفّر على العلاقة بين الصورة والمادة لا تفي هنا؛ إذ لو لم نقل بالاشتداد فلا تكون فعلية العاقل عين فعلية المعقول على الاطلاق.

أمّا إذا قلنا بالاشتداد في الصورة الجوهرية، يكون العاقل والمعقول بلحاظ الفعلية والتكافؤ في الفعلية على مستوىٰ واحد.

إذن يمكن القول: إنّ مقدمة التضايف لأجل اثبات أنّ نسبة العاقل إلىٰ المعقول ليست من قبيل نسبة أمر بالقوة إلىٰ أمر بالفعل، نظير: نسبة المادة إلىٰ الصورة، أو نسبة الموضوع إلىٰ العرض. بل من قبيل نسبة فعلية ناقصة إلىٰ فعلية كاملة. ووفق مسلك «صدر المتألهين» لا مسلك «الشيخ الرئيس» فلا مضايفة هنا، حيث إنَّه يرىٰ أنّ الفعلية الناقصة مادة الفعلية الكاملة[1].

من هنا يتّضح حجم النقص في بيان «السبزواري» في «المنظومة»، كما يتّضح حدّ حاجة بيانه إلىٰ الاكمال.

---

١ ـ راجع الاسفار الاربعة، المجلد الاوّل، الطبع القديم، ص ٢٨٢ .

والخلاصة: إنّنا نحتاج بغية اكمال البحث إلىٰ عدة مقدّمات:

الأُولىٰ: تحديد مناط العلم والانكشاف، وتشخيص الفارق بين العلم الحضوري والحصولي في اقتضاء الوحدة، والمغايرة بين العالم والمعلوم.

الثانية: أنَّ وجود المعقول في نفسه (على مستوىٰ الصورة الذهنية أو مطلقاً) عين وجوده للعاقل.

الثالثة: أنَّ النفس عاقل الصورة المعقولة (مقابل القول: إنّ العاقل والمعقول هو الصورة الذهنية، والنفس أجنبية في المقام).

الرابعة: أنّ الرابطة بين الموضوع والعرض، والمادة والصورة، (التي هي رابطة ما بالقوة وما بالفعل) تختلف عن رابطة الصورة الناقصة مع الصورة الكاملة اللتين هما فعلية واحدة.

الخامسة: القول بإمكانية الاشتداد في الصورة الجوهرية.

برهان آخر على اتحاد العاقل والمعقول:

هناك برهان أكثر بساطةً على اتحاد العاقل والمعقول وهو:

أنَّه كما قيل من أنَّ «تعقل الشيء لغيره يتضمن تعقله لنفسه» نقول هنا: أنّ «ظهور الشيء لغيره فرع ظهوره لنفسه». ونحن نعرف من ناحية أُخرىٰ أنَّ المعقولية والمعلومية هي عين ظهور الشيء. إذن «ظهوره لنفسه عين معقوليته لنفسه» من هنا يمكن الحدس بأنَّ المقدمة الأُولىٰ لصدر المتألهين في «الأسفار»، التي تقول: إنّ الصورة على قسمين: مادية ومجردة، وإنّ الصورة المادية لا يمكن أن تكون معقولاً بالفعل، إلاَّ أنَّ الصورة المجردة يمكن أن تكون معقولاً بالفعل، هي جزء مقدمات هذا البرهان(١).

ومن هنا يتّضح أنَّ هذا البرهان نفسه ليس ببرهان بسيط.

مضافاً إلىٰ ما تقدّم يبقىٰ سؤال مطروح هنا، وهو:

على أساس القاعدة المتقدمة، ما هي كيفية معقولية الأجسام بالنسبة لذات الواجب؟ فهل أنّ الأجسام في مرتبة ذاتها، كالمجردات، من مراتب علم الباري، كما يقول السبزواري في المنظومة:

عناية وقلم لوحٌ قضا وقَدَرٌ سجِلٌّ كون يُرتضىٰ

أم أنَّ الأجسام ليست من مراتب علمه تعالىٰ، كما يبدو من بعض كلمات «صدر المتألهين» في الاسفار؟

غير أنَّ هذا الاستفهام خارج عن دائرة الأبحاث التي بأيدينا. لكن ـ على أية حال ـ لا مجال للحديث حول كون الأجسام معلومة في سائر مراتب العلم.

---

١ ـ إذ أنّ كون «المعقولية والمعلومية عبارة عن ظهور شيء لشيء» هي عين المقدمة الأُولىٰ لبيان صدر المتألهين.

المعقول الثاني

إن كانَ الإتصافُ كالعُروض في عَقلكَ فالمَعقُولُ بالثاني صِفي
بما عرُوضُه بعقلِنا ارْتُسم في العَين اوْ فيهِ اتِّصافُهُ رُسم
فالمنطقي الأوّل كالمُعرِّف ثانيهما مصطلحٌ للفلْسفيِّ
فمثلُ شيئيةٍ اوْ إمكانِ معقولُ ثانٍ جا بمعنىً ثانِ

الشرح : يتناول هذا الفصل بيان المعقولات الثانية. كل أُمور الفلسفة العامة، وأبحاثها، وفصولها ذات علاقة بالمعقولات الثانية.

غير أنّ هذا الفصل حمل عنوان «المعقولات الثانية» باعتباره تمحض لبيان حقيقة المعقولات الثانية. وإيضاح الفرق بينها وبين المعقولات الأوّلية. ولذا جاء عنوان الفصل كالتالي:

«غررٌ في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه»

وعلى أية حال، فقد جاء الفصل الذي بأيدينا لبيان ماهية المعقولات الثانية، وتحديد الفرق بينها وبين المعقولات الأوّلية.

ولأجل التوفر على ادراكٍ سليم للمعني بـ «المعقولات الثانية»، يتحتم:

أوّلاً: أنْ نرىٰ ما هو المعني بـ «المعقول».

ثانياً: أن نرىٰ أيّ فرق هناك بين المعقول الأوّلي، والمعقول الثاني، وكيف تُصنف المعقولات إلىٰ معقولات أوّلية، ومعقولات ثانية.

ما هو المعقول؟

أشرنا في أبحاث «اتحاد العاقل والمعقول» إلىٰ أنّ الفلاسفة ـ منذ القدم ـ صنّفوا «الادراكات البشرية» إلىٰ درجات، حدّدوها بأربع درجات. يعني: أنّ الادراك في دائرة الوجود الإنساني ليس من سنخٍ واحد، وليس على مرتبةٍ ومستوىً واحد، بل له مراتب مختلفة، وهي عبارة عن:

الادراك الحسي

الادراك الخيالي

الادراك الوهمي

الادراك العقلي

وفي هذا الضوء تكون مدركاتنا الذهنية عبارة عن: المحسوسات، المتخيلات، الوهميات، المعقولات. وقد وافق علماء النفس المحدثون علىٰ تدرج المعقولات الذي أشرنا إليه ـ رغم كل الاختلاف مع القدماء من الفلاسفة في المنهج والأسلوب ـ مع فارق يرتبط بالإدراك الوهمي؛ حيث إنّهم لم يقبلوه بالكيفية التي طرحها المتقدمون[1].

على أية حال فهناك مراتب ثلاثة: ـالادراك الحسيـ الادراك الخيالي، الادراك العقليـ ليست محل بحثٍ وإشكال بين الفلاسفة وعلماء النفس.

---

١ ـ من الواضح أنّ في وسط المتقدمين أيضاً، كان صدر المتالهين يتردد في قبول إدراك خاص يدعىٰ بـ «الادراك الوهمي» كما يتردد في وجود قوة خاصة تدعىٰ بـ(القوة الوهمية). ولا يسعنا في هذا البحث الموجز أن نعكف على تفصيل نظرية «صدر المتالهين».

نعم، يستثنىٰ جمع من فلاسفة أوروبا في القرون الوسطىٰ ـ على أساس ما أوضحته كتابات التاريخ الفلسفي ـ انكروا الادراك العقلي، ويُدعىٰ هذا الجمع بـ«الاسميّون». كما يستثنىٰ من الفلاسفة المحدثين أيضاً بعضٌ منهم، أمثال «هيوم» حيث سلك طريقاً أفضىٰ به إلىٰ انكار الادراك العقلي، بوصفه نوعاً مستقلاً من الادراك، وغير خفي أنّ هذه النظرية بُرهن على بطلانها بوضوح في محله من دراسات الفلسفة.

بغية ايضاح الفكرة نأتي الآن على تقديم مثال:

مما لاشكّ فيه أنّ الذهن البشري خالٍ ـ في البداية ـ من كل تصورٍ وادراك. فالطفل الوليد ليس لديه تصور عنِ الإنسان، ولا عن الحيوان، الارض، السماء، الجماد، النبات، البياض، السواد، الحلاوة، المرارة، وليس لديه تصور عن أي شيء آخر. لكن جميع هذه التصورات تحصل له بالتدريج.

لنتعرف الآن على كيفية حصول هذه التصورات؟ افترض أنّ مائعاً مرّاً يسكب في فم الطفل الوليد. حينما يشرب الطفل هذا المائع المرّ يتولد لديه احساس خاص، وبعد أن تنتهي لحظات تجرع المائع المر تنعدم حالة الاحساس بالمائع المرّ، غير أنّ الطفل ـ بواسطة استعداد خاص نطلق عليه «القوة الحافظة» ـ يحتفظ بصورة لهذا المائع المرّ في نفسه، وبواسطة استعداد آخر نطلق عليه «الذاكرة» يمكنه أنْ يستعيد ذكر تلك الحالة ـ تحت شروط وظروف خاصة ـ، وممَّا لاشكّ فيه أنّ «استذكار المرّ» غير «تذوق المرّ».

افترض الآن أنّ هذا الطفل الوليد تجرع مرةً أُخرىٰ شيئاً مراً آخر، ونظير الحالة الأُولىٰ يتولد لديه احساس خاص، ومن خلال تشابه الحالتين تتداعىٰ المعاني، ويسجل الذهن حالتين تشبه كلٌ منهما الأُخرىٰ.

بعد ذلك ومن خلال تكرر تناول الأشياء المرّة، وتكرر الاحساس بالمرارة، يقوىٰ الذهن تدريجياً، ويبرز استعدادٌ آخر، ويحصل تصور ذهني مفاده:

من الممكن أنْ يتوفر الأمر الذي تكرر حصوله لديه على تحقق مرات أُخرىٰ.

يعني: أن أشكال المرارة المختلفة والمتعددة ـ التي حصل كل منها في ظروف زمانية ـ مختلفة وتحت شروط متغيرة، والتي كان كلُ واحد منها متشخّصاً بتشخّص مستقل، وكان كل منها مختلفاً مع الآخر في حصوله . . . أمرٌ واحد وهو (مرارة) متكررة، ويمكن ان تتكرر أيضاً.

يعني: أنّ الذهن ينتزع «وحدةً» ومفهوماً واحداً، يصدق على كل حالة من الحالات المتكررة، ويفضي ادراك التشابه بين الحالات إلىٰ نوع من «الوحدة». لذا يستخدم لفظ ـ لهذا المعنىٰ العام ـ يصلح لأن يصدق على كل الحالات، وبالتدريج يأخذ الذهن بتفكيك وتجريد مفهوم «المرارة» من خصوصياته الزمانية، والمكانية، وشروطه الوجودية، ويتخذه موضوعاً للقضايا الكلية.

في هذا الضوء تكون لـ«المرارة» في ادراكنا ثلاث مراحل:

مرحلة الاحساس، أو الادراك الحسي، والتي هي عبارة عن: حالة التأثير الخاص، التي تحصل على أثر تناول الأشياء المرّة.

المرحلة الثانية: مرحلة التخيّل، أو الادراك الخيالي، والتي هي عبارةٌ عن: تلك الصورة الذهنية الخاصة التي تبقىٰ في «الحافظة» من ذلك الاحساس الخاص، والتي سيتذكرها الإنسان في ظل شروط معينة.

المرحلة الثالثة: مرحلة التعقل، أو الادراك العقلي، وهي عبارة عن: ذلك المفهوم الكلي للمرارة، الذي لا يلحظ احساساً خاصاً ومعيّناً.

وعلى هذا المنوال تتم حصول صورة عن «الإنسان». فالطفل الوليد من خلال التحامه بأُمه يتوفر فقط على تصور في غاية الابهام عن الأم وثدي الأُم، بعد ذلك يتعرف على أفراد أُخر، يتعرف على أبيه، وعلى أقربائه، فيحصل له أيضاً تصورٌ مبهم جداً. وعلى أثر تكرار هذه الاحساسات ترتسم صورة الأُم والأب والآخرين في ذهنه، وبفعل تعدد وتكرر هذه الاحساسات والصور يأخذ ذهنه في النمو حتىٰ يستطيع صياغة مفهوم عام، يُعبّر عنه لفظياً بالإنسان.

إذن، فادراك «الإنسان» نظير ادراك «المرارة» يمر بمراحل ثلاثة: الادراك الحسي، الادراك الخيالي، الادراك العقلي.

وعلى هذا المنوال تجري سائر المحسوسات: فالطفل الوليد حينما يرىٰ الخيل يقول: «فرس»، وحينما يرىٰ الفواكه يقول «فاكهة». يعني: تصنف لديه الأشياء بالتدريج وتقع تحت اسم معين، وهذا الاسم المعين اسم كلي لهذه الأشياء، وليس اسماً فردياً خاصاً. فالفاظ «الإنسان»، «الحيوان»، «الخروف»، «الفرس» . . . لا يمثل أيٌ منها شيئاً فردياً معيناً وخاصاً، بل هي اسماء لمعان ومفاهيم كلية، تشمل أفراد ذلك الكلي. وهذه المعاني الكلية العقلية تدعىٰ بـ«المعقولات» وتفترق عن المحسوسات والمتخيلات في خصوصية «الكلية».

في هذا الضوء فكل ما ندرك أمّا أن يكون محسوساً أو متخيلاً أو معقولاً، وبعبارة أُخرىٰ: إدراكنا على ثلاثة أنواع: ادراك حسي، ادراك خيالي، ادراك عقلي.

الادراك الحسي: ادراكٌ يتم عن طريق احدىٰ الحواس الظاهرية، أو الحواس الباطنية، بصورة مباشرة. والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا

الاحساس تُدعىٰ «الصورة الحسية». وفي حالة الادراك الحسي هناك أمر يُدرك بلا واسطة وهو تلك الصورة ـ التي ترتسم في الذهن ـ للشيء المحسوس، أمّا واقعية هذه الصورة فهي كائنة في الخارج، لا في الذهن.

وهنا حينما يُقطع الارتباط المباشر عن طريق الحواس مع الشيء المحسوس تبقىٰ في الذهن ذكرىٰ هذا الشيء المحسوس بواسطة تلك الصورة المحسوسة، وتحفظ في الخيال أو «الحافظة»، وهي على هذا المستوىٰ تدعىٰ «الصورة الخيالية»، ويُدعىٰ ادراكها «الادراك الخيالي».

وعلى مستوىٰ آخر، لو أخذنا بنظر الاعتبار عدة صور خيالية لعدة أشياء محسوسة تشترك مع بعضها في جهات من الاشتراك، فذهننا قادر على اقتناص وجه الاشتراك بين جميع هذه الأفراد، وصياغة مفهوم كلي، يشمل جميع هذه الأفراد. وهذا المفهوم «الكلي» الذي يصدق على الأفراد الكثيرة وحتىٰ غير المتناهية يُدعىٰ بـ«المعقول»[1].

الادراك الحسي، والادراك الخيالي كلاهما ادراك جزئي، وبهذا اللحاظ يشترك بعضهما مع البعض الآخر.

أمّا الادراك العقلي فهو كلي، وبهذا اللحاظ يختلف عن الادراكين الحسي والخيالي.

تشترك الحيوانات مع الإنسان أيضاً في أنّ لها ادراكاً على مستوىٰ الحس والخيال، وتفتقر إلىٰ الادراك العقلي فقط.

---

١ ـ اتضح من خلال ما تقدّم أنّ للنفس ثلاثة قوىٰ: القوة الحسية، القوة الخيالية، القوة العقلية. ونستطيع عن طريق تلك الآثار التصديق بوجود هذه القوىٰ. وبصدد موضوع طرق اثبات هذه القوىٰ، وهل هي تلك الآثار المختلفة أم لا؟ تعرّض الفلاسفة في بحث النفس لهذا الموضوع.

من هنا يتضح مقصودنا من كلمة «المعقول» في بدء حديثنا. فالمعقول هو ذلك المعنىٰ والمفهوم الكلي، الذي يقبل الصدق على كثيرين، والذي يحصل في مرحلة الادراك العقلي، لا في مرحلة الادارك الحسي، أو الادراك الخيالي.

إذن «الكلية» صفة لا تقبل الانفكاك عن «المعقول»، وكل المفاهيم الجزئية ليست من عالم «المعقول».

تلعب المعاني والمفاهيم الكلية دوراً هاماً في ألوان الادراك البشري. فأغلب الألفاظ اليومية المستعملة، نظير: الإنسان، الفاكهة، الطير، الخروف، الكتاب... هي ألفاظ لمعان كلية. ولو أمعنا النظر في صفحة من صفحات كتاب للاحظنا أنّ النزر اليسير من الألفاظ تلك التي تمثل اسم شخص، أو مكاناً خاصاً، أو شيئاً خاصاً، وتظل سائر الألفاظ الأُخرىٰ ذات دلالة على معان كلية، حتىٰ الأفعال والحروف أيضاً فهي ألفاظ كلية.

الآن وبعد أنْ عرفنا معنىٰ «المعقول» يتحتم أن نلتفت ـ مقدمةً ـ إلىٰ أنّ المعقولات وحدها هي التي تنقسم إلىٰ قسمين: أوليّة، وثانية.

أمّا المحسوسات والمتخيلات فلا يمكن تقسيمها إلىٰ أوليّة وثانية؛ لذا فتقع المعقولات الثانية موضع البحث دون أن يتعرض للمحسوسات أو المتخيلات الثانية بأي وجه من وجوه البحث. وعلة ذلك هو أنّ الانقسام إلىٰ أُولي وثانية أمر من شأن المفاهيم الكلية، والمعقولات وحدها هي التي تتمتع بهذه الخصيصة[1].

---

١ ـ على أساس هذا يمكن أن نعرف أنّ السؤال التالي سؤال لا محلّ له:

هل أنّ طهران ـ التي هي مفهوم جزئي ـ من صنف المعقولات الأوليّة أو الثانية؟ أو السؤال الذي يقول: هل يعد «زيد» ـ الذي هو مفهوم جزئي ـ من المعقولات الأولىٰ أو الثانية؟

بعد أن اتضح لنا مفهوم «المعقول» نصل إلىٰ الفقرة الثانية من البحث يعني:

تعريف المعقولات الثانية، والفرق بينها وبين المعقولات الأوليّة:

حينما نراجع اذهاننا نعثر على سنخين وصنفين من المفاهيم، التي تختلف بعضها عن البعض الآخر.

مثلاً: لدينا تصور عن: الإنسان، الحيوان، النبات، الجماد، الأرض، السماء، الحرارة، البرودة، البياض، السواد، الحلاوة، والحموضة... وآلاف الأشياء الأُخرىٰ، التي نحكم بوجودها خارج أذهاننا ونفوسنا، فنقول: إنّ المادة موجودة في الخارج... الحجر، الشجر موجودان في الخارج... مضافاً إلىٰ هذه التصورات، لدينا تصورات عن حالاتنا النفسية. تصور عن الألم، وتصور عن اللذة وعن الخوف وعن النشاط، وأمثال ذلك، ونحكم بأنّ هذه الأمور موجودة في نفوسنا.

ينحصر وجه التمايز بين هذه التصورات في: ان اللون الأوّل من التصورات يتعلق بأمور موجودة خارج نفوسنا وأرواحنا، أمّا اللون الثاني فيرتبط بأُمور موجودة داخل نفوسنا وأرواحنا.

يحصل لدينا النوع الأوّل من التصورات بمعونة الحواس الظاهرية، ويحصل النوع الثاني بمعونة الحواس الباطنية.

أمّا وجه الاشتراك بين هذين اللونين من التصورات فهو في: كون كل تصور من تصورات اللونين متمايز عن سائر التصورات الأُخرىٰ لنفس اللون يعني: أنّ كل تصور موجود غير الآخر، وأنّ كل واحد منها يمثّل موجوداً خاصاً في عالم النفس أو في عالم الخارج.

إزاء هذه التصورات هناك في أذهاننا لون آخر من التصورات، نظير:

تصور الوجود والعدم، الوجوب والامكان والامتناع، العلّيّة والمعلولية، الوحدة والكثرة، الحدوث والقدم، التساوي واللاتساوي، القوة والفعلية ... حيث لا يمثل أيٌ من هذه التصورات موجوداً خاصاً، في نفس الوقت الذي يكون فيه كل واحد أو كل اثنين من هذه التصورات قابلاً للحمل على جميع الموجودات. يعني: أنّ هذه المفاهيم ليست صوراً مباشرة للأشياء الخاصة. فلا يمكننا أن نُشير إلىٰ شيءٍ في الخارج ونقول: هذا وجود، وهذا عدم، وهذا امكان... غير أنّ هذه المفاهيم ـ من زاوية أُخرىٰ ـ يمكن حملها علىٰ جميع الموجودات، ويقال مثلاً: هذا موجود، وهذا ممكن، وهذا حادث، وهذا معدوم. . .

إذن، فهذا السنخ من المفاهيم يمثّل صفة الأخرىٌ للموجودات ، ولها حسب الاصطلاح «وجود رابط»، إلاّ أنّها أنفسها ليست بموجودة «علىٰ مذهب شيخ الاشراق واتباعه» أو أنّها موجودة ولكن ليست في عرض الموجودات الأُخرىٰ (كما هو التحقيق). في هذا الضوء تضحي المعقولات والمفاهيم الكلية التي يدركها ذهن الإنسان على صنفين:

الصنف الأوّل: يمثّل البعض من هذه المفاهيم صورة مباشرة لحقائق عالم الخارج.

يعني: أنّ الذهن تعامل مع واقعة من واقعيات الخارج، ونسج لها صورة لديه، كما نسج صوراً أُخرىٰ لأشياء أُخرىٰ أيضاً. ثمّ حفظ هذه الصور بطريقة خاصة في الخيال، وبعد ذلك تنسج القوة العاقلة من كل مجموعة من هذه الصور ـ التي لها جهة اشتراك واحدة ـ معنىً عامّاً.

إذن فما هو موجود في القوة العاقلة إنّما هو عين الصورة الواقعية للشيء الخارجي، الذي له تطابق ما مع الوجود الخارجي[1]، وقد طوىٰ

---

١ ـ وفق ما حقق في أبحاث «الوجود الذهني».

المراحل الثلاثة: المرحلة الحسية، الخيالية، والعقلية.

مثلاً: الصورة الكلية للبياض أو الحرارة أو الحلاوة التي لها وجود في أذهاننا هي عين الصورة الجزئية الموجودة في خيالنا، وما هو موجود في الخيال عين الشيء الموجود في الحاسة، والموجود في الحاسة عين الشيء الموجود في الخارج.

هذا الصنف من المعقولات هو الصنف الذي يمكننا أن نميّزه عن سائر الأُمور باشارة حسية أو عقلية. ونقول مثلاً: الإنسان إمّا أن يكون أبيضاً أو أسوداً، والمقصود هو ذلك الصنف بالخصوص من الموجودات ـ الإنسان ، مثلاً ـ مقابل سائر الموجودات. ومثل هذه المعقولات تُدعىٰ «معقولات أوليّة». إذن؛ كلّما كانت في ذهننا صورة مباشرة لمجموعة موجودات ـ بالترتيب الذي أشرنا إليه ـ نطلق على هذه الصورة الكلية معقولاً أوليّاً.

وكل الماهيات التي لها وجود في أذهاننا من الصنف أعلاه. الماهية: ذلك الشيء الذي له صلاحية لأن يقع في جواب ما هو، هي معقول أوّليّ. وكل معنىٰ يمكن أنْ يشار إليه باشارة حسية أو عقلية ويحمل عليه شيء أو أشياء، تُبيّن ذلك المعنىٰ، ويقال مثلاً: «هذا الشيء ألف »، و«هذا فلان» يُسمىٰ معقول أوّليّ. فالمعقولات الأولية مناط تمايز وافتراق، وذاتية مُختَلَف الأشياء، ومُبيّن تعيّنات هذه الأشياء بشكلٍ محدد.

الصنف الثاني: البعض الآخر من المعقولات والمفاهيم الذهنية ليست على غرار الصنف الأوّل، وليس لها احكامه، يعني: أنّها ليست صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليست مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة. وليس لهذه المفاهيم صلاحية الوقوع في جواب «ما هو» بالنسبة لشيء أو أشياء، وبعبارة أُخرىٰ: أنّها ليس صورة مباشرة للأشياء الخارجية ، وليست مناطاً لتعيّن

الأشياء المختلفة. وليس لهذه المفاهيم صلاحية الوقوع في جواب «ما هو» بالنسبة لشيء أو أشياء، وبعبارة أُخرىٰ: أنّها ليس لها وجود في نفسه بمعنىٰ ذاتي، بحيث تتمتع بوجود خاص، نظير: الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة، الوجوب، الامكان، وأمثال ذلك. مثل هذه المعقولات تُدعىٰ «معقولات ثانية».

المقولات العشرة (أو الأقل أو الأكثر حسب اختلاف وجهات النظر في هذه المسألة) التي تشمل جميع الأجناس والأنواع هي من صنف المعقولات الأوليّة. والتصنيف المعروف في باب المقولات هو في الحقيقة تصنيف للمعقولات الأوليّة، يعني: أنّ المعقولات الثانية خارجة عن هذا التصنيف. إذن؛ حينما يُسأل عن معقول ثاني، نظير: الوحدة، والإمكان... وأمثال ذلك، ويقال: في أي مقولة يدخل هذا المعقول؟ ينبغي أن يقال في الجواب: إنّها غير داخلة في اي مقولة؛ إذ أنّ مقسم المقولات هو المعقولات الأوليّة.

يتضح مما تقدم أنّ المعقولات الأوّليّة تفترق عن المعقولات الثانية في ثلاث نقاط رئيسية:

١ ـ المعقولات الأولية صور مباشرة التقطت من الأعيان الخارجية. يعني: ليست هناك صورة ادراكية أُخرىٰ، لها دخل أو وساطة في خلق هذه الصور.

أمّا المعقولات الثانية فهي ليست صوراً مباشرة للأشياء، بل هي مجرد صفات للأشياء دون أن تكون الصفة ذاتها ذات وجود خاص. بل صفة تحمل على الموصوف، ولا يمكن أن يقال أنّ ذات الصفة، لها بذاتها وجود غير وجود الموصوف. مثلاً: هذه الورقة موجودة في الخارج، وهذه الورقة

موجود أبيض، وأيضاً واحدة.

فلدينا هنا ثلاثة مفاهيم ذهنية: الورقة، البياض، الوحدة.

فالورقة موصوف، والبياض والوحدة صفتان.

تصورنا عن الورقة والبياض بشكلٍ يكون فيه كلٌّ من الورقة والبياض في الخارج وجودين متميزين عن سائر الموجودات. وحتىٰ وجود «البياض» الذي هو عرض للورقة متميز عن وجود الورقة نفسها. فبصدد الورقة يمكننا القول: «إنّها موجود»، وبصدد البياض يمكننا القول: «إنّه موجود آخر عرض الموجود الاوّل». ولكن حينما نحلل صفة الوحدة نلاحظ: أنّ الوحدة ليست موجوداً خاصاً من بين موجودات هذا العالم، ولا يمكننا أنْ نعدّها موجوداً في عرض سائر الموجودات، ونقول: كما أنّ هذا انسان وهذا حيوان فهذه ـ أيضاً ـ وحدة.

يمكن ايضاح الفرق الاوّل بعبارة أُخرىٰ وهي: انّ«الوحدة» ونظائرها لا تعد من أقسام الموجود، بل تعد من أحكامه. يعني: لا يمكننا القول إنّ الموجود من حيث إنّه موجود له أقسامٌ، أحدها «الوحدة». بل يمكن أن نقول: إنّ «الجسم» ـ أو أي موجود آخر ـ واحدٌ.؟

يمكن ـ في الحقيقة ـ أنْ نحلل هذا الفرق ونرجعه إلىٰ فرقين:

أحدهما ـ أنّ المعقولات الأولية من أقسام الموجود، والمعقولات الثانية من أحكام الموجود؛ ولذا لا يمكن أن نحمل على المعقولات الثانية «إنّه موجود آخر» في عرض المعقولات الأولية، التي يمكن أنْ ننعت كلاً منها بـ«أنّها موجود».

الآخر ـ ان المعقولات الأولية صور مباشرة وبلا واسطة أُخذت من الاعيان الخارجية، وليست هناك صورة ادراكية أُخرىٰ ذات دخل ووساطة

في تكوين هذه الصور لدىٰ الذهن.

أمّا المعقولات الثانية فتحصل لدىٰ الذهن بواسطة صور ادراكية أُخرىٰ هي عين المعقولات الأولية. وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المعقولات الثانية مفاهيم انتزاعية، تمثّل المعقولات الأوّليّة منشأ انتزاعها.

أمّا ما هو أُسلوب هذا الانتزاع فهو أمر خارج عن دائرة بحثنا الفعلي[1].

٢ ـ المعقولات الأولية مسبوقة بالإحساس والتخيل. يعني: أنّها كانت موجودة على مستوىٰ الحس، ثمّ وجدت على مستوىٰ الخيال، ثمّ لبست ثوب الكلية والعقلانية. مثلاً: المفهوم الكلي لـ«المرارة» فهو قبل أنْ يصبح صورة كلية كان موجوداً في الحافظة. وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواس بصورةٍ جزئية حسية، ثمّ أتىٰ على صورة كلية بمعونة قوة التجريد والتعميم الذهنية.

أمّا المعقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيل والجزئية. يعني: أنّها لم ترد الذهن ابتداءً بشكل جزئي وعن طريق الحس. مثلاً «الوحدة» معقول ثان، لم تكن لها صورة خيالية ولا صورة حسية أيضاً.

٣ ـ المعقولات الأولية ذات جانب اختصاصي، يعني: أنّ لها اختصاصاً بنوعٍ خاص أو جنسٍ خاص، أو مقولة خاصة على الأقل. أمّا المعقولات الثانية فذات جانب عام، يعني: ليس لها اختصاص بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصة، ولا يمكن فرز شيء أو عدة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم، من هنا تُعد المعقولات الثانية

---

١ ـ يمكن مراجعة كتاب «أسس الفلسفة وأصول الماديّة»، المقالة الخامسة لمن أراد الوقوف على هذا الموضوع.

من الأمور العامة. وبعبارة أُخرىٰ:

تفتقر المعقولات الأوّلية إلىٰ جانب فلسفي وعام، بينما تتوفر المعقولات الثانية على جانب فلسفي. المعقولات الثانية وسيلة للذهن توفر له أن يجعل العالم بأسره خاضعاً لمفاهيم وعناوين متشابهة ومشتركة، رغم أن التصورات الماهوية تجعل تصور الأنواع والأجناس، كُلاً منها تصوراً مستقلاً يباين بعضُها البعض.

وإذا لم تكن لدينا معقولات ثانية لم تكن لدينا مفاهيم عامة تنسحب على ارجاء الوجود، وإذا لم تكن لدينا مثل هذه المفاهيم لم نتوفر على «فلسفة» بالمعنىٰ الحقيقي لهذه الكلمة. وإذا لم نتوفر على الأسس الأوّلية للفلسفة لم يكن لدينا أي علم من العلوم المختلفة[1].

يجد الفلاسفة أهمية وامتياز الذهن البشري مقابل الذهن الحيواني متجليةً في القدرة علىٰ صياغة الكليات. وقالوا في تعريف الإنسان: حيوان ناطق. ومقصودهم من النطق هو: ادراك الكليات. وذهب هؤلاء أي الفلاسفة إلىٰ أنّ الفارق الأساس بين الإنسان والحيوان يكمن في كون الإنسان متوفراً على قدرة التجريد والتعميم وادراك الكليات. إلاّ أنّ الحقيقة هي: أنّ الأهمية البالغة للذهن البشري تكمن في ادراكه للمعقولات الثانية.

والفارق الأساس بين الإنسان والحيوان يأتي من ناحية ادراك تلك المعقولات الثانية.

انتزاع المعقولات الثانية أعلىٰ مستوىٰ من التجريد والتعميم.

طبيعي أنّ الذهن يقدر على صياغة المفاهيم الكلية بواسطة قوة

---

١ ـ قدّمنا ايضاحاً لهذه الفكرة في هوامش الجزء الثاني من كتاب «أُصول الفلسفة والمنهج المادي».

التعميم، إلاّ أنّه يقدر على استنتاج قضايا ضرورية من هذه المفاهيم الكلية بواسطة المعقولات الثانية، فيصوغ قياساً ويستنتج منه، ويأتي بعلوم، ويتوفر على فكر وفلسفة، وبالتالي يتوفر على فكر منطقي.

من هنا فاذا قلنا في تعريف الإنسان: «إنّه حيوان ناطق فيلسوف» أو قلنا: «حيوان فيلسوف» وكان مقصودنا من إنسان حيواني هو: أنّه قادر على ادراك المفاهيم الفلسفية العامة. فقد قدّمنا للإنسان تعريفاً أجمع وأسلم.

فالمفاهيم العامة هي التي تجعل من الفلسفة فنّاً خاصاً مقابل سائر العلوم، وبواسطة هذه المفاهيم تصنع القضايا والأقيسة والاستنتاجات من المعقولات الأولية ـ التي تستخدم في العلوم ـ.

يتضح ممّا تقدم: أنّ المعقولات الثانية سُمّيت بهذا الإسم، لأنّها جاءت في الدرجة الثانية من ناحية الادراك في الذهن البشري. يعني: تحصل المعقولات الأوّلية للوهلة الاولىٰ لدىٰ الذهن، وفي الوهلة الثانية تبرز في الذهن المعقولات الثانية بوصفها حالةً وصفةً للمعقولات الأوّلية.

إذن فالمعقولات الثانية ـ من زاوية اذهاننا ـ معقولات بلحاظ كونها جاءت في الدرجة الثانية. وطبيعي أنّه ليست هناك منافاة بين ذلك وبين كون هذه المفاهيم ـ من ناحية أُخرىٰ ـ يعني من ناحية الارتباط بعالم الخارج تحتل الدرجة الأُولىٰ، بينما تحتل المعقولات الأوليّة الدرجة الثانية. والحالة هنا نظير ما يقوله أصحاب نظرية «أصالة الوجود» حينما يطرحون مسألة الأصالة والاعتبارية، فيرون الوجود هو الأصيل، والماهية أمر اعتباري.

إصطلاح الفلاسفة في تعريف المعقولات الأوليّة والثانية:

دار الحديث حتىٰ الآن حول المعقولات الأوّلية والثانية، والفرق

بينهما. ولابدّ لنا الآن من أن نعرف أنّ المعقولات الثانية نفسها على نوعين:

معقولات ثانية منطقية، ومعقولات ثانية فلسفية.

إذن؛ هناك ثلاثة أصناف من المعقولات:

معقولات أولية، معقولات ثانية منطقية، ومعقولات ثانية فلسفية.

لمتأخري الفلاسفة بيان بصدد تعريف وتمييز كل واحدٍ من هذه الأصناف الثلاثة من المعقولات. وبيان هؤلاء لا يخلو من الإبهام، ولا ينجو من الاعتراض. وبحاجة إلىٰ ايضاح وتفسير. وقد أدرج السبزواري هذا البيان ضمن الأبيات التالية:

إن كانَ الاتِّصاف كالعُروض في ... عَقْلِكَ فَالمَعْقُولُ بِالثَّانِي صِفِي

بما عُرُوضه بعَقْلنَا ارْتُسِمِ ... فِي العَيْنِ أَوْ فِيه اتِّصافُهُ رُسِمِ

فالمَنطقيُّ الأوَّلُ كَالمُعرَّف ... ثانيهما مُصطَلحٌ لِلْفَلسَفيِّ

على أساس هذا البيان تُتصور نسبتان حيث يكون هناك محمول عارض على موضوع، وموضوع متصف بهذا المحمول: أحدهما عروض محمول على موضوع، والأُخرىٰ اتصاف موضوع بمحمول. وفي مثل هذه الصورة هناك أربع حالات يمكن أنْ نتصورها:

١ ـ أنْ يكون عروض العارض على معروضه في الخارج، واتصاف ذلك المعروض بعارضه في الخارج. مثل أن نقول: «جاء زيدٌ». فاتصاف «زيد» بالمجيء هنا في عالم الخارج. يعني: أنّ «زيد» في عالم الخارج وبوجوده الخارجي متصف بصفة «المجيء». وأنّ «المجيء» عارض لزيد في عالم الخارج؛ إذ أنّ المجيء عرضٌ حالٌّ في موضوعه، وهذا الحلول والعروض واقع في الخارج.

كذلك هناك شيئان حينما نقول : «زيد قائم» : القيام ، وزيد . فهل أنّ القيام عارض لزيد أم بالعكس؟ يعني : هل أنّ «زيد» هو الأصل ، وأنّ القيام حصل له ، أم أنّ القيام هو الأصل ، وأنّ «زيد» حصل للقيام؟ من الواضح ، أنّ القيام هو الأمر الحاصل لزيد ، إذن «القيام» عارض ، و«زيد» معروض ، وتدعىٰ عملية حصول القيام لزيد بـ«العروض» أو «اللحوق» .

يتحتم الآن أنّ نلاحظ ما هو ظرف ومحل العروض ، فهل أنّ هذا العروض يحصل في الذهن أم في الخارج؟ والجواب أنّ العروض هنا حصل في الخارج ، وهو أمرٌ واضح .

ولكن ما هو محل وظرف الاتصاف؟ فهل أنّ اتصاف «زيد» بالقيام في الخارج أم في الذهن؟ والجواب : أنَّ من المقطوع به أنّ ظرف الاتصاف ـ في المثال ـ هو الخارج . يعني أنّ وجود زيد الخارجي متصف بالقيام .

٢ ـ أنْ يكون عروض العارض على معروضه في الذهن ، واتصاف ذلك المعروض بعارضه في الذهن أيضاً .

مثل أنْ نقول : «الإنسان كلّي» .

فهل أنّ للكلية إنسان أم أنّ للإنسان كلية؟ هل أنّ الكلية عارض للإنسان أم أنّ الإنسان عارض الكلية؟

من الواضح أنّ «الكلية» عارض للإنسان . إذن ؛ «الإنسان» معروض والكلية عارض .

نأتي الآن لنرىٰ أين يقع ظرف العروض وظرف الاتصاف؟

أولاً : واضحٌ ان ظرف اتصاف الإنسان بالكلية في عالم الذهن ؛ إذ أنّ الإنسان الخارجي أمر جزئي وخاص ، وبديهي أنّ الإنسان الخارجي لا يكون كلياً على الإطلاق ، بل الإنسان في ظرف الذهن ومن زاوية الوجود الذهني

يتصف بالكلية.

ثانياً: أنّ ظرف عروض الكلية على الإنسان هو «الذهن» أيضاً؛ إذ أنّ الكلية صفة تطلق على الوجود الذهني للإنسان فقط. يعني: أنّها محمول، لموضوعه وجودٌ في الذهن لا في الخارج.

٣ ـ أنْ يكون عروض العارض على المعروض في الذهن، ويكون اتصاف المعروض بعارضه في الخارج.

مثل أنْ نقول: «الإنسان ممكن» أو «الإنسان واحد». بديهي أنّ المقصود هنا هو: أنّ **الإنسان** في عالم الخارج متصف بالإمكان أو الوحدة، يعني: أنّ الهدف هو بيان حالة الإنسان الخارجي. غير أنّنا نعلم من جهة أُخرىٰ أنّ الإمكان ذاته أو الوحدة ليس لها في الخارج وجود مستقل، لكي يكون عارضاً للغير.

إذن؛ فالإمكان في نفس الوقت الذي يكون فيه صفة للإنسان في الخارج، فهو ليس عارضاً للإنسان. وهذا هو المعني بقولنا: إنّ ظرف الاتصاف هو «الخارج» وظرف العروض هو «الذهن».

٤ ـ أنْ يكون عروض العارض على معروضه في الخارج، واتصاف المعروض بعارضه في الذهن. والقسم الرابع فرض محض وهو أمر مستحيل وغير ممكن. تبقىٰ الأقسام الثلاثة الأُولىٰ:

القسم الأوّل: معقولات أوّليّة، والقسم الثاني: معقولات ثانية منطقية، ويُدعىٰ القسم الثالث: معقولات ثانية فلسفية[1].

---

١ ـ تقع المعقولات الأوّليّة عادة مورداً للبحث في العلوم البحتة، فمثلاً نتعامل في علم الفيزياء مع النور والصوت والحرارة والالكترون والحديد وغيره، وكلّ هذه تعد معقولات أوّليّة. وعلى العكس يتناول المنطق البحث في المعقولات الثانية المنطقية وليست له علاقة على ⇦

كانت هذه خلاصة لبيان المتأخرين بصدد المعقولات الثانية، ويبدو أنّ هذا البيان ـ الموجود في منظومة السبزواري ـ ولد في أوساط المتاخرين، ومن الممكن أنْ يكون من مختصات الفيلسوف السبزواري. فنحن لم نعثر على هذا البيان في كلمات سائر الفلاسفة خصوصاً الكبار منهم أمثال ابن سينا، وصدر المتألهين سوىٰ أنّنا وجدنا جملة في أحد فصول الأسفار الأربعة[1] يُشم منها هذا الموضوع، ولعلّ تلك الجملة هي منشأ بيان المتأخرين.

ولكن على أية حال فالنظرية مدخولة ويرد عليها جملة إشكالات نعكف على ذكرها.

الاشكالات الواردة على النظرية:

١ ـ أوّل إشكال يرد على بيان السبزواري هو: أنّه اتخذ العارض أو المحمول مقسماً لجميع الاقسام المتقدمة. يعني: كلّما عرض عارض على معروض أو حُمل محمول على موضوع حينئذٍ يكون هذا العارض أو

⇦ الإطلاق بالمعقولات الاولّية، كما أنّ المعقولات الثانية المنطقية لا تقع مورداً للبحث في سائر العلوم على الإطلاق. امّا المعقولات الثانية الفلسفية التي هي عين المعاني العامة فهي تشكّل أبحاث الفلسفة. ولا يمكن أن نصنع بحثاً فلسفياً من المعقولات الاولية. فالمعقولات الاولّية أُمور خارجية بحتة والمعقولات الثانية المنطقية أُمور ذهنية بحتة. امّا المعقولات الثانية الفلسفية فهي من جهة تشبه المعقولات الاولّية، ومن جهة أُخرىٰ تشبه المعقولات الثانية المنطقية فترتبط من ناحية بالذهن، وترتبط من ناحية أُخرىٰ بالخارج.

١ ـ في الجزء الرابع ص (٦٤) من كتاب الاسفار عبارة بصدد العروض الخارجي والعروض الذهني تختلف عن عبارة السبزواري، وتؤيد إشكالاتنا على بيان السبزواري ولا يرد على تلك العبارة الكثير من الإشكالات

المعقول إمّا أوّلياً أو ثانياً فلسفياً أو ثانياً منطقياً.

وأية ضرورة تدفعنا لنجعل المحمول بما هو محمول مقسماً للمعقولات الأوّلية والثانية؟ ثمّ إلىٰ أيّ من المعقولات ننسب الأمر غير العارض والمحمول؟ وفق النظرية المتقدمة فلا هو معقول أوّلي، ولا هو معقول ثاني.

ليس هناك أيٌ من المعاني النوعية عارضٌ على شيء. إذن؛ وفق النظرية المتقدمة لا يكون منسوباً لأيّ من المعقولات، في حين هي من المعقولات الأولية قطعاً. إذن؛ لا ضرورة هناك لأن يكون المفهوم المعقول «عارضاً» لكي نَسمه بالمعقول الأوّل أو المعقول الثاني، بل المفهوم المعقول ـ مع قطع النظر عن وقوعه محمولاً ـ يتصف بـ«الأوّل» أو «الثاني».

مثلاً «الإنسان» من حيث كونه مفهوماً هو معقول من الدرجة الأُولىٰ سواء اعتبرناه محمولاً لزيد، وعمرو، وغيره، أم لم نعتبره.

٢ ـ الاشكال الثاني هو أنْ نتساءل: ما هو الأساس السليم للتمييز بين العروض والاتصاف، وما هو الأساس أيضاً للتمييز بين ظرف العروض وظرف الاتصاف؟ وهل هناك في الواقع نسبتان في كل قضية بحيث يختلف ظرف احدىٰ النسبتين عن الأُخرىٰ في بعض الأحيان؟

الأمر الذي يمكن أنْ يقال هنا في مجال توجيه كلام المحققين هو:

إنّ مفاد القضية الحملية لا ينحصر في الاتحاد والتطابق بين شيئين، بل يتضمن نكتةً أُخرىٰ، على أساسها يتمايز كلٌ من ركني القضية، فيتخذ أحدهما عنوان الموضوع، ويحمل الآخر عنوان المحمول.

مثلاً: نأخذ أحياناً كميتين متصلتين ونطبّق أحدهما على الأُخرىٰ ونقول: إنّ هاتين الكميتين تساوي كلٌ منهما الأُخرىٰ، دون أنْ نجعل أحدهما أصلاً والأُخرىٰ فرعاً.

لكن مفاد القضية الحملية لا ينحصر في بيان انطباق واتحاد مفهومين مع بعضهما على مستوىٰ الذات أو على مستوىٰ الوجود. بل نجعل أحد المفهومين في القضية الحملية «موضوعاً» ونتخذه «أصلاً» والآخر نجعله محمولاً، ويكون متفرعاً على الأصل. إنّ هذا الاتحاد بين الأصل و«الفرع» رغم كونه ليس إلاّ نسبة واحدة، إلاّ أنّه ـ اعتباراً ـ نسبتان: فمن ناحية الموضوع، كونه ذا محمول. ومن ناحية المحمول، كونه ملحقاً بالموضوع وعارضاً عليه. فاسم كونه ذا محمول «اتّصاف»، واسم كونه ملحقاً بالموضوع «عروض».

التوجيه الذي تقدم بيانه أعلاه لا يحل المشكلة ولا يرفع الإشكال في هذا المجال، للأسباب التالية:

أوّلاً: لا يمكن القول بأنّ الأصلية والفرعية يمكن اعتبارهما في سائر القضايا الحملية، وعلى وجه الخصوص في قضايا نظير: «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق».

ثانياً: أنّ الفرق الاعتباري ـ المتقدم ـ لا يكفي لفصل ظرف كل من العروض والاتّصاف عن الآخر، إذ الفرض هو أنّ هناك نسبة واحدة ذات اعتبارين، ولا يكون ظرف النسبة باعتبار «الذهن»، وباعتبار آخر «الخارج». لذا يَبدو الأمر غريباً في القسم الثالث الذي يميّز فيه بين ظرف العروض وظرف الاتّصاف. حينما نقول: «زيد ممكن الوجود»، فهل أنّ «زيد» الخارجي ممكن الوجود أم «زيد» الذهني؟

من الثابت أنّ «زيد» الخارجي ممكن الوجود و«زيد» الذهني أيضاً ممكن الوجود. «زيد» الخارجي ممكن الوجود قطعاً؛ إذ لو لم يكن كذلك فلابد أنْ يكون ممتنع الوجود أو واجب الوجود. لكنّه من الثابت أنّ «زيد» ليس

بممتنع الوجود؛ إذ لو كان ممتنع الوجود لا يضع قدميه في عالم الوجود .

من ناحية أُخرىٰ «زيد» ليس بواجب الوجود أيضاً؛ إذ لو كان واجب الوجود فلا يتصف بصفات الممكن، وبديهي أنّ مقصودنا من قضية «زيد ممكن الوجود» الوجود الخارجي لزيد.

الآن، هل أنّ «زيد» يتوفر على الوجود أولاً ثمّ تحصل له صفة «الإمكان» بعد ذلك ؟ إذا كان الأمر كذلك ، وكان لزيد وجود قبل اتّصافه بصفة «الإمكان»، وأنّ «الإمكان» حصل «لزيد» في مرتبة بعد وجوده، فهل أنّ «زيد» قبل اتصافه بصفة «الإمكان» واجب أم ممكن ؟ على أساس الفرض المتقدم، حيث قلنا إنّ صفة «الإمكان» حصلت «لزيد» في مرتبة بعد وجوده، لابدّ وأنْ يكون «زيد» واجب الوجود؛ إذ يستحيل أنْ تعرض صفة الإمكان على شيء له وجود، حيث إنّ «الإمكان» ذاتاً متقدم على «الوجود»، فالشيء يكون ممكناً في المرتبة الأُولىٰ ثمّ يصير موجوداً .

إذن؛ خلافاً لقضية «زيد قائم» ـ حيث يكون وجود زيد مقدّماً على القيام ـ يكون تقدم زيد غير ممكن التصور في مثل : «زيد ممكن الوجود».

على هذا الأساس لا يمكن أن يكون «الإمكان» عارضاً على زيد في الخارج .

نقف الآن أمام لغز، فمن جهة نلاحظ أنّ المتصف بصفة الإمكان هو «زيد» في الخارج . فكيف يكون ما لا وجود له في الخارج صفةً للأشياء في الخارج؟ !

الجواب: إذا كانت هناك صفة في الخارج ليس لها وجود مستقل عن موصوفها ، ففي مثل هذه الصورة يمكن القول: إنّ الموصوف متصف في الخارج بتلك الصفة ، إلاّ أنّه لا يقع معروضاً لها .

وعلة ذلك إمّا أنْ تكون جرّاء اعتبارية تلك الصفة ، أو لأنّ الصفة والموصوف مختلفين مفهوماً في الخارج لكنهما متحدين ذاتاً.

من هنا فليس للصفة وجود مستقل عن الموصوف ذاته ، بل توجد بوجود الموصوف.

صفة الإمكان في مثال «زيد ممكن الوجود» أمر اعتباري وانتزاعي ، وليس أمراً حقيقياً ، إذ لو كانت أمراً حقيقياً له وجود مستقل عن وجود «زيد» فإمّا أنْ يكون عارضاً على «زيد» أو معروضاً له .

المعني من كونه انتزاعياً هو : أنّ هذا الأمر المنتزع وذلك المنتزع منه ليس لهما واقعان، بل لهما واقع واحد، غاية ما في الأمر أنّ ذهننا ينتزع من هذا الواقع مفهومين مستقلين. تأتي هذه المفاهيم المنتزعة أحياناً على صورة بحيث يكون أحدهما حقيقياً، والآخر اعتبارياً، وتأتي أحياناً على صورة الكثرة المفهومي، بمعنىٰ أنّ ذهننا ينتزع صفات مختلفة باعتبارات مختلفة. مثلاً: نحن نعرف صفات متعددة كالعلم والقدرة والحياة ... الخ، وننسبها إلىٰ اللّه تعالىٰ، غير أنّ جميع هذه الصفات ترجع إلىٰ واقع واحد.

الحياة والعلم والقدرة بالنسبة لنا صفات تعرض على ذواتنا، أمّا علم اللّه تعالىٰ وقدرته فهما عين ذاته، وهنا لا وجود لعروض في المقام[1] .

إذن؛ السر الرئيس في قولنا : إنّ ظرف «العروض» هو الذهن، وظرف «الاتصاف» هو الخارج هو : أنّه ليس هناك في الواقع عروض، يعني: أنّ حقيقة الأمر هي: ليس هناك شيء لحق شيئاً آخر، لكي نقول ما هو ظرف العروض، وأين هو ظرف الاتصاف ؟ هل هو الخارج أم الذهن؟

---

١ ـ علمنا بذواتنا على هذا النسق أيضاً، يعني نفس وعينا بذواتنا هو عين ذواتنا، لا أننا ذات عرض عليه العلم بذاتها.

إذن؛ حينما نقول: إنّ ظرف عروض «الإمكان» على زيد هو «الذهن» لكن ظرف اتصاف زيد بالإمكان هو الخارج، لا نعني بذلك أنّ «الإمكان» عارض «زيد» في الذهن كما هو الحال بالنسبة للكلية حيث تعرض على الإنسان في الذهن؛ إذ الكلية نفسها صفة ذهنية للإنسان، أمّا «الإمكان» فليس صفة ذهنية لزيد. إذن؛ المقصود بـ«العروض» هنا مجرد حمل مفهومين متغايرين على بعضهما فحسب.

إذن؛ ففي مثال «زيد ممكن الوجود» فالمحمول «الإمكان» لم يعرض على الموضوع «زيد». صحيحٌ أنّ المحمول حُمل على الموضوع كما هو الحال في سائر القضايا الحملية، لكن المحمول هنا ليس له وجود مستقل عن موضوعه.

وحيث إنّ المحمول ليس له وجود مستقل عن موضوعه لا في الذهن ولا في الخارج فهو لم يعرض على الموضوع[1].

إذن؛ فاصطلاح الفلاسفة هنا على حمل محمول على موضوع بـ«العروض» مسامحة في التعبير، وكان الأفضل أن يقال كما يلي:

إنّ المحمول إمّا أن يكون عارضاً على الموضوع، وإمّا أنْ لا يكون عارضاً (من جهة فقدانه لوجود مستقل عن موضوعه). فإذا كان عارضاً على الموضوع فإمّا أنْ يكون ظرف العروض والاتصاف هو «الخارج»، وإمّا أن يكون «الذهن». إذا كان ظرف العروض والاتصاف هو «الخارج» كان المحمول من المعقولات الأولية. واذا كان ظرف العروض والاتصاف

---

١ ـ حتىٰ في حال كون ظرف كلٍ من العروض والاتصاف هو «الخارج» مثل: «زيد قائم» ليس هناك عروض بمعنىٰ عروض شيء على شيء، ونحن في المثال حكمنا باتحاد القيام مع زيد فحسب.

«الذهن» كان المحمول من المعقولات الثانية المنطقية. أمّا إذا لم يكن للمحمول وجود مستقل عن الموضوع في الذهن وفي الخارج فالمحمول هنا يُعدُّ من المعقولات الثانية الفلسفية.

ثالثاً: ما يقال في القسم الثالث «المعقولات الثانية الفلسفية» من أنّ ظرف «العروض» هو الذهن، وظرف «الاتصاف» الخارج ليس بصحيح؛ إذ أنّ ما يتصف الموضوع به في الخارج هو مصداق المحمول، وما يلحق الموضوع في الذهن هو مفهوم المحمول.

مضافاً إلىٰ ذلك أنّ كلمة «العروض» هنا أُستخدمت بمعنيين مختلفين فهناك حينما يقال: إنّ ظرف العروض وظرف الاتصاف هو «الخارج» قُصد من العروض الحلول الوجودي (العروض في اصطلاح باب المقولات). وهناك حينما يقال: إنّ ظرف العروض «الذهن»، وظرف الاتصاف «الخارج» قُصد من العروض حمل شيء خارج عن الذات.

رابعاً: ما قيل في القسم الثاني «المعقولات الثانية المنطقية» من أنّ كلاً من ظرفي الاتصاف والعروض هو «الذهن» لا يخلو من الاشكال؛ إذ حينما يقال في القسم الأوّل «المعقولات الأوّليّة» إنّ كلاً من ظرفي العروض والاتصاف هو «الخارج» قصد بذلك: أنّ الموضوع في الخارج يتصف بالمحمول، والمحمول يعرض على الموضوع في الخارج أيضاً ويضحىٰ ضميمة له، بحيث إنّ وجودي الموضوع والمحمول رغم اتحادهما إلاّ انهما من جهة أُخرىٰ متمايزان أيضاً. وما هو بازاء المحمول بالذات مرتبة خاصة من الوجود تضاف إلىٰ أصل وجود الموضوع.

نأتي الآن لنقول: إذا كان المقصود من العروض والاتصاف في القسم الثاني «المعقولات الثانية المنطقية»، التي قيل فيها: إنّ كلاً من ظرف

العروض وظرف الاتصاف هو «الذهن» عين المعنىٰ المتقدم في المعقولات الأوليّة يلزم ذلك أنّ المحمول في الذهن يكون ضميمة للموضوع نظير انضمام كل حالّ بمحله. ورغم عدم وجود مانع رئيس في توفر حقيقة نفسية على عارض نفسي، غير أنه لا معنىٰ لانضمام وجود غير ذهني إلىٰ مفهوم ذهني من حيث كونه ذهنياً. ومن الواضح أنّ أيّاً من عوارض الوجود الذهني ليس أمراً خارجياً.

مضافاً إلىٰ ذلك أنّ بعض الأمثلة التي تضرب للقسم الثاني، نظير: الكلية والنوعية بالنسبة للإنسان، ليست حقيقة نفسية تضم إلىٰ وجود الإنسان الذهني. بل كلية الإنسان تعني: الإطلاق وعدم تقييد مفهوم الإنسان بأيّ أمرٍ آخر. وليس صحيحاً أن يعبّر أحياناً عن الإطلاق بالإرسال ويؤخذ الإطلاقُ بعنوان مفهوم وجودي (كما أثبتنا ذلك في محله).

ويمكن القول ـ في الواقع ـ إنّ المعقولات الثانية المنطقية أشبه بالمعقولات الثانية الفلسفية منها بالمعقولات الأوليّة. يعني: اتّصاف موضوع في الذهن بالمعقولات الثانية المنطقية أكثر شبهاً باتصاف موضوع بالمعقولات الثانية الفلسفية نظير «الإمكان» و«الشيئية» منها بشبهه لاتصاف موضوع بالمعقولات الأولية.

الآن ومع أخذ الملاحظات المتقدمة بعين الاعتبار هناك توجيه سليم إلىٰ حد ما لهذه النظرية ولهذا التعريف والتصنيف للمعقولات وهو أنْ نقول: إنّ المقصود من «العروض» هو «الوجود المحمولي» و«الوجود النفسي»، وإنّ المقصود من «الاتصاف» هو «الوجود الرابط».

يعني: حينما يقال إنّ كلاً من ظرف العروض وظرف الاتصاف هو «الخارج» يُراد أنّ ظرف «الوجود النفسي» وظرف «الوجود الرابط» معاً هو

«الخارج». وحينما يقال إنّ كلاً من ظرف العروض وظرف الاتصاف هو «الذهن». يُراد أنّ ظرف «الوجود النفسي» وظرف «الوجود الرابط» معاً هو «الذهن». وحينما يقال: إنّ ظرف العروض «الذهن»، وظرف الاتصاف «الخارج» يُراد أنّ ظرف «الوجود النفسي» الذهن، وأنّ ظرف «الوجود الرابط» الخارج(١).

كان التوجيه المتقدم توجيهاً سليماً إلىٰ حد ما، غير أنّه من الواضح أنّ هذا التوجيه لا يخلو من الاشكال، إذ على أساس هذا التوجيه يأتي:

أولاً: لا ندري ما هي المناسبة لتسمية الوجود الرابط بالاتصاف، وتسمية الوجود النفسي والمحمول بالعروض.

ثانياً: مع قبول التوجيه المتقدم يبقىٰ اشكال النظرية قائماً ولا تحل مشكلة تعريف وتقسيم المعقولات التي تقدم ذكرها؛ إذ بالرغم من كون بعض الأمور (مثل ذات الواجب) ليس لها وجود نفسي في الذهن، وينحصر وجودها النفسي بالخارج، إلاّ أنّ سائر الأمور (نظير نفس الأمثلة التي ضربوها للقسم الاوّل) لها وجود نفسي في الخارج، كما لها وجود نفسي في الذهن أيضاً، وبالتعبير المصطلح إنّ ظرف عروضها الذهن والخارج معاً.

إذن، يكون التقسيم ـ في الحقيقة ـ رباعياً؛ إذ يضاف قسم رابع وهو: أنْ يكون ظرف العروض الذهن والخارج أيضاً.

ثالثاً: هناك مفاهيم مثل الأبوّة والبنوّة تذكر ضمن الأمثلة التي تضرب

١ـ تدرس مسألة طريقة وجود المعقولات الثانية الفلسفية في الكتب الفلسفية المفصلة أيضاً، والبعض من الفلاسفة كـ«صدر المتالهين» يعتقد أنّ لهذه المعاني وجوداً رابطاً في الخارج، ولكن ليس لها وجود نفسي.

للقسم الثالث، وتعد هذه المعاني الإضافية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية[1].

بينما تكون هذه الأمثلة وفقاً للتعريف الذي قدّمناه للمعقولات الثانية الفلسفية من المعقولات الأولية.

ولو افترضنا أنّنا قبلنا التوجيه المتقدم، وقلنا: إنّ المقصود من الاتصاف هو «الوجود الرابط» والمقصود من العروض «الوجود النفسي» تبقىٰ «الأبوّة» و«البنوّة» من المعقولات الاولية، وليست من المعقولات الثانية؛ إذ أنّ كلاً منهما ماهية مستقلة يمكن أنْ تكون موجودة أو معدومة، وكما نعلم فمقولة الإضافة ـ باتفاق الجميع ـ من المعقولات التسعة العرضية.

بعد ذكر الإشكالات الواردة على نظرية الفلاسفة يتحتم علينا الآن أنْ نذكر ملاحظتين:

أحدهما: في بيان ملاك المعقولات الثانية المنطقية، والفرق بينها وبين المعقولات الثانية الفلسفية.

الأخرىٰ: بيان العلاقة بين المعقولات الأولية والثانية المنطقية والفلسفية وبين القضايا الخارجية والذهنية والحقيقية.

الملاحظة الأولىٰ: ينبغي القول هنا إنّ تعريف المعقول الاولي عين ما بيّناه من قبل، سواءٌ أكان مصداقه حقيقة خارجية، مثل: الإنسان والحيوان والشجر أم كان مصداقه حقيقة نفسية كاللذة والألم والمحبّة والكراهة.

أمّا المعقولات الثانية الفلسفية فهي عبارة عن صفة وحكم لموجود خارجي بما هو خارجي، وهو ليس موجوداً خاصاً من الموجودات، مثل:

---

١ ـ راجع «الاسفار الاربعة»، الجزء الثاني، ص ٦٤.

الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع، وغيره.

أمّا المعقولات الثانية المنطقية فهي مثل المعقول الثاني الفلسفي في كونه ليس صورة موجود خاص من الموجودات الخارجية أو النفسية لهذا العالم، بل صفة خاصة من صفات الموجودات، ولكن صفة وجود ذهني بما هو ذهني.

إذن، تشترك المعقولات الثانية المنطقية مع الفلسفية في أنّها ليست صوراً وماهيات لموجودات خاصة، ويدركها الذهن بوصفها حالة للماهيات.

ويفترقا في كون المعقولات الفلسفية حالة الماهيات بما هي خارجية، أمّا المنطقية فهي حالة الماهيات بما هي ذهنية.

من هنا يمكن الحدس بأنّ المعقولات الفلسفية ينبغي أنْ نخصّها بما سوىٰ المعقولات المنطقية. يعني: وفق مسلكنا لا يمكننا أنْ نعرّف المعقولات الفلسفية تعريفاً جامعاً يشمل المعقولات الثانية المنطقية أيضاً ـ كما هو الحال بالنسبة للآخرين وفق مسلكهم ـ إلاّ أن نجعل التعريف كالتالي: ما ليس بمعقول أوّلي فهو معقول ثان فلسفي. وفي مثل هذا التعريف ما لا يخفىٰ من الاشكال.

لاحظنا أنّ ما عدا المعقولات الاولية يشكل صنفين متمايزين، صنفٌ يمثّل حالات موجودات خارجية بما هي خارجية، وصنف آخر يمثّل حالات موجودات ذهنية بما هي ذهنية، وبعد هذه الملاحظة لا سبيل لنا سوىٰ إعطاء تعريف مستقل لكلٍ من الصنفين وأفضل الاصطلاحات التي تميزهما هو اصطلاح الفلسفي والمنطقي كما لا يخفىٰ.

ويبدو أنّ المتقدمين أيضاً حينما أطلقوا أحياناً على المعاني المنطقية

«معقول ثاني» وأطلقوا على المعاني الفلسفية أحياناً أخرىٰ «معقول ثاني» لم يكن لديهم اصطلاحان متباينان، يقف المعقول الأولي مقابل كل من المعنيين. بل إنّ هؤلاء رغم أنّهم لم يفصلوا البحث لكنهم يدركون وجه الشبه والاشتراك بين هذين الصنفين وهو أنّ كلاً من صنفي المعقولات ليس من سنخ الماهيات الصور الأوّلية، بل إنّها أحكام للصور الأولية، رغم كونها تتفاوت فيما بينها. وليس واضحاً لدينا أنّ قدماء الفلاسفة أطلقوا المعقول الثاني على معنىٰ أعم من المعقولات الثانية المنطقية[1].

الملاحظة الثانية: أنّ السبزواري لم يشر إلىٰ أنّ القضايا التي تتألف من المعقولات الثانية المنطقية هي عبارة عن «القضايا الذهنية»، وأنّ القضايا التي تتالف من المعقولات الثانية الفلسفية هي «القضايا الحقيقية» ولم يحصر «القضايا الذهنية» بالمعقولات الثانية المنطقية، كما لم يشر إلىٰ عدم انحصار «القضايا الحقيقية» بالمعقولات الثانية الفلسفية.

غير أنّ الحق هو أنّ المعقولات الثانية المنطقية تنحصر في القضايا الذهنية، كما تنحصر القضايا الذهنية أيضاً بالمعقولات الثانية المنطقية.

أمّا القضايا الخارجية والحقيقية فيمكن أن تكون من المعقولات الأوليّة كما يمكن أن تكون من المعقولات الثانية الفلسفية.

---

١ ـ تنبغي الاشارة هنا إلىٰ:

قلنا في سياق تعبيرنا إنّ المعقول الثاني ليس له وجود خاص وتعيّن خاص بنفسه، ولكن لم نقل إنّ المعقول الثاني لا وجود له اصلاً. ومن الواضح انّ هذا الكلام على أساس نظرية اصالة الوجود، حيث نقول مثلاً: إن «الوجود» و «الوجوب» و «الوحدة» ليس لها تعيّن ووجود خاص مقابل سائر الموجودات، لكن فيلسوفاً يؤمن باصالة الماهية يمكنه القول: إنّ المعقول الثاني هو ما كان من احكام الوجودات «الماهيات» لكنّه ذاته ليس له واقع وما بازاء على الإطلاق.

«الشيئيّة» و«الإمكان» معقولات ثانية فلسفية:

فَمِثلُ شيئيَةٍ أوْ إمْكان مَعْقُولُ ثانٍ جا بِمَعْنىً ثانٍ

يُشير السبزواري هنا إلىٰ إشكال سُجِّل على الخواجة نصير الدين الطوسي. حيث إنّ الطوسي، حينما تعرض لمفهوم «الشيئية» و«الإمكان» عدّهما من المعقولات الثانية. لكن هناك بعض الفلاسفة ممّن لم يعِ تقسيم المعقولات الثانية إلىٰ «فلسفية ومنطقية» وكانوا يرون المعقولات الثانية منحصرةً في المنطقية فقط. من هنا قالوا:

إنّ الشيئية والامكان ليستا من المعقولات الثانية؛ إذ لو كانتا كذلك لزم أنْ يكونا من المسائل المنطقية.

يأتي السبزواري هنا ليجيب على اشكال أُولئك فيقول: إنّ للمعقول الثاني اصطلاحين: المعقول الثاني باصطلاح المنطقيين، والمعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة. والذي أراده «نصير الدين الطوسي» في قوله «إنّ الإمكان والشيئية من المعقولات الثانية» هو أنّها معقولات ثانية فلسفية، لا أنّها معقولات ثانية منطقية.

إذن؛ فما أفاده أُولئك من كون «الشيئية» و«الإمكان» ليسا من المعقولات الثانية المنطقية تشخيص سليم، ولكن ينبغي عليهم أنْ يعرفوا من جهةٍ أُخرىٰ أنّ أمثال هذه المفاهيم ليست من المعقولات الأولية أيضاً. فلو أخذنا «الشيئية» مثلاً، حينما تنظر إلىٰ كتاب على الطاولة، وتُشير له قائلاً: «هذا شيء» فهنا حملت على الكتاب مفهوماً بعنوان «الشيئية». فإذا كانت «الشيئية» معقولاً أوّلياً يتحتم أنْ يكون «عروض» الشيئية على الكتاب، و«اتّصاف» الكتاب بالشيئية في الخارج (كما هو الحال في قولنا «زيد قائم» حيث نحمل القيام على زيد). وحيث إنّ العروض يجب أنْ يكون في

الخارج يلزم حينئذ أنْ يكون هناك «وجودان» في الخارج، أحدهما وجود الكتاب، والآخر وجود الشيئية.

إذا كان الأمر كذلك نقول الآن: هل أنّ الكتاب نفسه قبل اتصافه بـ«الشيئية» شيء أم لا ؟ فإذا قلنا إنّه ليس بشيء يلزم أنْ لا تكون الشيئية من الأُمور العامة. في حين لا يمكن أن نعثر على موجود ليس بشيء، ويستحيل أنْ يكون الكتاب «لاشيء». وإذا قلنا إنّه «شيء» ولكن الشيئية عرضت عليه، ننقل الكلام حينئذٍ ونقول: هل أنّه شيء قبل أن تعرض عليه الشيئية أم لا؟ فإذا قلنا: نعم كانتْ له شيئية بمعنىٰ أنّ الشيئية عرضت عليه، فننقل الكلام أيضاً إلىٰ هذه الشيئية الثالثة، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية.

إذن؛ فهذا الفرض أيضاً ينتهي إلىٰ التسلسل، ويلزم أنْ يكون شيء واحد متوفراً على ما لا نهاية من الشيئية، ولا نصل بالنتيجة إلىٰ محصلة.

ونفس هذا الكلام يمكن قوله بصدد «الإمكان» أيضاً.

إذن فمفاهيم نظير «الشيئيّة» و«الإمكان» ليست من قبيل المعقولات الثانية المنطقية وليست من قبيل المعقولات الاوّلية، لذا فهي تنتمي إلىٰ صنفٍ آخر من المعقولات ، والتي نسمّيها «المعقولات الثانية الفلسفية».

إنقسام الوجود إلىٰ مطلق ومقيّد

إنّ الوُجُودَ مَعَ مَفهوم العَدَم كُلاً مِنْ اطلاقٍ وتقييدٍ قَسَم

الشــــرح: المعني أعـلاه هو: أنّ كـلاً من الوجـود والعـدم ينقسم إلىٰ قسمين: مطلق، مقيد. إذن، هناك تقسيمان، يحصل منهما أربعة أقسام:

الوجود المطلق، الوجود المقيد، العدم المطلق، العدم المقيد.

قيل في تعريف الوجود المطلق: «الوجود المطلق وجـود يقع محـمولاً في القضـايا البسيطة»، وقيل في تعـريف الوجـود المقـيّد: «الوجـود المقـيّد وجود يقع محمولاً في القضايا المركّبة».

وقيل في تعـريف العدم المطلق: «العـدم المطلق عبـارة عن رفع الوجود المطلق». وقيل في تعريف العدم المقيّد: «العـدم المقيّد عبارة عن رفع الوجود المقيد».

بغية إيضاح الفكرة ـ أعلاه ـ بشكلٍ أكبر ينبغي ذكر عدة مقدمات:

المقدّمة الأُولىٰ:

صنّف المنطقيون القضايا الحملية ـ من زاوية ـ إلىٰ صنفين من القضايا: بسيطة ومركبة.

القضية البسيطة قضيةٌ موضوعها أحد المفاهيم والماهيات، ومحمولها «الوجود»، نظير قولنا: «الإنسان موجود»، و«العدد موجود»، وأمثال ذلك[1]. في مثل هذه القضايا نكون في صدد بيان وجود وعدم الأشياء فحسب، ونبتغي أن نفهم أو أن نُفهم أنّ الشيء «س» موجود أو معدوم.

القضية المركّبة قضية تأخذ معنىً ومفهوماً مفترض الوجود، وتجعله موضوعاً، ثمّ تحكم بثبوت صفة له، أو تحكم بنفي صفة عنه، نظير قولنا: الإنسان كاتب[2]، حيث أُخذ الإنسان في هذه القضية مفروض الوجود، وبحثنا بصدد صفة من صفاته، ثمّ حكمنا بأنّ هذه الحقيقة الموجودة ـ التي تسمىٰ الإنسان ـ لها صفة الكتابة، أو أنّ صفة الكتابة منتفية عنها.

بديهي أنّ هذين الصنفين من القضايا يغاير كلٌّ منهما الآخر، ونحن نعرف أنّنا نكون أحياناً بصدد إدراك أو بيان وجود وعدم الأشياء، وأحياناً لا ننظر إلىٰ وجود الأشياء، بل نأخذ وجودها مصادرة ونعتبره افتراضاً محققاً، ونكون في صدد بيان صفة من صفاتها. الباحثون في «العلوم»[3] يأخذون عادةً حقيقة من الحقائق مفترضة الوجود، ويبحثون عن أحكامها وأطوارها.

مثلاً: لا يتناول البحث في علم الهندسة وجود «الكم المتصل»، أو عدمه. بل يؤخذ وجوده مصادرةً، ويدور البحث عن أحكامه وأطواره، كما هو الحال في علم الحساب بالنسبة إلىٰ «العدد»، وعلم الطب بالنسبة إلىٰ «بدن الإنسان»، وعلم الحيوان بالنسبة إلىٰ «الحيوانات» وسائر العلوم الأُخرىٰ بالنسبة إلىٰ موضوعاتها. والفلسفة عادة تتناول بالبحث وجود

---

١ ـ ونظير قولنا: «العنقاء ليست بموجودة».

٢ ـ نظير قولنا: «الحجر ليس بكاتب».

٣ ـ أستخدم مصطلح «العلم» هنا مقابل الفلسفة.

الاشياء وعدمها.

على أية حال فهذان الصنفان من القضية لهما وجودهما، وباعتقاد المناطقة يتميز هذان الصنفان عن بعضهما من زاوية البساطة والتركيب ـحسب ما جاء في المنطق مفصّلاً ـ. تدعىٰ القضايا البسيطة أحياناً «الهلّيّات البسيطة»، أو «مفاد كان التامة» في القضايا الموجبة و«مفاد ليس التامة» في القضايا السالبة أيضاً[1].

المقدمة الثانية :

صنّفوا القضايا ـ من زاوية أُخرىٰ ـ في علم المنطق كما تعلمون إلىٰ صنفين: سالبة وموجبة. لكن هناك خلافاً بين قدماء الفلاسفة ومن تأخر عنهم حتىٰ القرن الحادي عشر الهجري حول مفاد القضية السالبة، وقد أُوضح هذا الخلاف في الدراسات المفصّلة.

والذي ينسجم مع التحقيق، وهو مختار القدامىٰ من فلاسفة الإسلام وبعض المتأخرين منهم هو: أنّ القضية السالبة ليس لها مفاد سوىٰ رفع النسبة الإيجابية. إذن مفاد القضية السالبة البسيطة ليس سوىٰ رفع مفاد القضية الموجبة البسيطة، ومفاد القضية السالبة المركّبة ليس سوىٰ رفع مفاد القضية الموجبة المركّبة .

المقدمة الثالثة:

حينما نلاحظ مفاد القضايا البسيطة نجد أنّ المحمول فيها هو الوجود

---

١ ـ وعلى هذا النسق تدعىٰ القضايا المركّبة «الهلّيّات المركّبة» أو «مفاد كان الناقصة» في القضايا الموجبة، و«مفاد ليس الناقصة» في القضايا السالبة.

المطلق، نظير قولنا: «الإنسان موجود»، وحينما نلاحظ مفاد القضايا المركّبة نجد أنّ المحمول فيها هو الوجود المقيّد، نظير قولنا: «الإنسان كاتب»، فكأنّنا قلنا: «الإنسان موجود كاتب».

إذن، هناك فرق بين أن نقول: «الإنسان موجود»، وبين أن نقول: «الإنسان موجود كاتب»، ففي كلا المثالين جعلنا «الوجود» محمولاً، إلاّ أنّنا نجعل الوجود المطلق محمولاً في مثال، وجعلنا الوجود المقيد محمولاً في مثال آخر، رغم أنّه يمكن القول ـ من زاوية أُخرىٰ ـ: إنّ المحمول ـ من حيث الأساس ـ ليس هو «الوجود» في المثال الثاني، بل المحمول هو «الكاتب»، وما الوجود إلاّ «رابط» بحت. وتفصيل البحث في هذا المجال موكول إلىٰ محله.

يتضح ـ بعد ذكر المقدمات أعلاه ـ ما قيل في تعريف الوجود المطلق والوجود المقيد والعدم المطلق والعدم المقيد. ومن الواضح أيضاً أن تصنيف العدم إلىٰ مطلق ومقيد تصنيف فيه مسامحة، إذ لا ينقسم العدم ـ في الواقع ونفس الأمر ـ إلىٰ قسمين: مطلق ومقيد، يعني: ليس لدينا في الواقع عدم مطلق وعدم مقيد. بل الذي لدينا هو عدم الوجود المطلق، وعدم الوجود المقيد. وجليّ أنّ هناك فرقاً بين عدمٍ هو نفسه عدم مطلق، وبين عدم أمر هو مطلق، كما أنّ هناك فرقاً بين عدم هو مقيد، وبين عدم شيء مقيد. ويبدو أنّ الخلط نشأ من أُولئك الذين يذهبون مذهباً مغايراً لما اخترناه في المقدمة الثانية.

التساوي بين الوجود والثبوت والشيئية

مَــــا لَيْسَ مَوْجُوداً يَكُونُ لَيْسَا   قد ســاوَقَ الشيءُ لَدَيْنا الأيسَا
وَجَعلَ المُعــتَزلي الثُبــوتَ عَمَّ   مِنَ الــوُجُود وَمِنَ الـنَّفـي الـعَدَم
في النَّفي والثُّبُوتِ يَنفِي وَسَطَا   وَقَولُهُمْ بِالحــالِ كــانَ شَططا
نَفْيُ ثـبــــوتُ مَعَهُمَا مُرَادِفَةْ   وشُبُهــاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفـــة

الشرح: يذكر هنا بعض أحكام العدم والمعدوم.

لاشكّ أنّ العدم ليست له عينية واقعية، يعني: لاشك في أنّه لا يُعثر على مصداق واقعي واحد للعدم في أيّ ظرف من ظروف الواقع، وفي أي وعاء من أوعيته. ووفق ما مرّ في بحث أصالة الوجود، لا يعثر على مصداق واقعي لأي شيء سوىٰ الوجود، وعلى هذا الاساس ليس للعدم حساب في أي سجّلٍ من سجّلات الواقع.

ولكن ممّا لا شك فيه، أنّ للعدم مفهوماً في أذهاننا، يغاير مفهوم الوجود، ويغاير مفاهيم الماهيات أيضاً. وكما أنّ مفهوم الوجود زائد على الماهيات، كذلك مفهوم العدم. وكلٌ من مفهوم الوجود والعدم يغاير الآخر بالضرورة. ويصوغ الذهن نسباً يكون «العدم» أو «المعدوم» موضوعاً أو

محمولاً لهذه القضايا. ولا يمكن القول: إنّ القضايا التي يكون فيها لمفهوم «العدم» أو «المعدوم» دخل أقل من القضايا التي يكون فيها لمفهوم «الوجود» أو «الموجود» دخل.

إذن، فتصوراتنا وأفكارنا الذهنية كما لابستها سلسلة من الماهيات لابسها مفهوم «العدم» و«المعدوم» أيضاً. إذن «العدم» و«المعدوم» ـ كسائر الماهيات ـ رغم أنّه لا حساب لهما في سجل الواقع ونفس الأمر، إلاّ أنّ لهما حساباً مهمّاً في سجل صياغة التصورات في أذهاننا. وقد قلنا في هوامش «أصول الفلسفة وأسس الواقعية»: ما لم نتعرف بشكل كامل على الذهن وأُسلوبه في صياغة الأفكار لا يمكننا أنْ نتوفر على فلسفة بالمعنىٰ الواقعي.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ العدم والمعدوم ليس لهما دور في مرحلة الواقع، إلاّ أنّهما من الأُسس الضرورية للمعرفة. فكما أنّ المعرفة لا تتيسر دون تصور الوجود، والكلية، والجزئية، وسائر المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، كذلك لا تتيسر المعرفة دون تصور العدم والمعدوم.

بعد أنْ أشرنا لأهمية، ودور «العدم» و«المعدوم» في أُسلوب صياغة التصورات الذهنية، نعكف على دراسة المسائل المتعلقة بالعدم والمعدوم.

المسألة الأُولىٰ:

إحدىٰ المسائل المتعلقة بالعدم والمعدوم هي: أنّ العدم لا ينقسم إلىٰ ثابت ومنفي. وبعبارة أُخرىٰ أنّ كل شيء معدوم سواء أكان ممكناً أم ممتنعاً فهو «منفي محض»، فكما أنّ الوجود غير صادق عليه، فالثبوت غير صادق عليه أيضاً. وبتعبير آخر: أنّ زيادة الماهية على الوجود ومغايرتها له أمر

ينحصر في عالم الذهن فقط، أمّا في عالم الخارج فهناك مساوقة وعينية بين الوجود والماهية، ولا تنفك الماهية عن الوجود في هذا العالم. إذن، فالقول (بأنّ الماهية «منفكة عن الوجود» لها عينية وثبوت وتقرّر، وتترتب عليها أحكام) قولٌ ليس بسليم[1].

إلاّ أنّ بعض علماء الكلام المعتزلة ـ بحكم مواجهتهم لبعض الاشكالات ـ وقعوا في مأزق، فقالوا: بأنّ هناك فرقاً بين الوجود والثبوت وبين العدم والنفي. من هنا ذهبوا إلىٰ أنّ المعدومات على قسمين: معدومات لها نوع ثبوت وتقرر في عين معدوميتها، ومعدومات ليس لها أيُّ لونٍ من الثبوت والتقرر، وباعتقاد هؤلاء أنّ الممكنات المعدومة من القسم الأوّل، والممتنعات من القسم الثاني.

يقول المتكلمون حينما نقول: «إنّ شيئاً ما غير موجود» تحصل لدينا صورتان:

١ ـ هناك شيء غير موجود.

٢ ـ ليس هناك شيء موجود.

من هنا ذهبوا إلىٰ وجود فرق بين قولنا: «زيد موجود» أو «زيد ثابت» كما أنّ هناك فرقاً بين قولنا: «زيد معدوم» أو «زيد منفي». «الثبوت» لا يرادف «الوجود» بل الثبوت أعم من الوجود، والثابت أعم من الموجود. يعني: أنّ الأشياء الثابتة إمّا أن تكون موجودة أو معدومة. مثلاً «زيد» الذي هو الآن يتخطىٰ في الشارع موجود وثابت، وليس بمنفي ولا بمعدوم.

---

١ ـ تقف مقابل هذه النظرية التي تقول: «بأنّ الماهية منفكة عن الوجود لها ثبوت وتقرّر»، نظرية أُخرىٰ تُنسب إلىٰ المتكلمين أيضاً مفادها: أنّ الماهية والوجود لهما عينية ووحدة حتىٰ على مستوىٰ الذهن أيضاً.

أمّا شريك «الباري» الذي هو أمر محال فهو منفي ومعدوم أيضاً، ليس هو بثابت ولا بموجود. أمّا «الإنسان ذو الرأسين» الذي هو أمر ممكن وغير محال، فهو معدوم ولكنه ليس بمنفي.

على أساس هذا المذهب الكلامي تكون:

١ ـ كل ماهية ممتنعة الوجود غير ثابتة وغير موجودة. بل منفية ومعدومة.

٢ ـ كل ماهية ممكنة وموجودة فهي ثابتةٌ أيضاً، إذن؛ الأشياء الموجودة موجودة وثابتة، وليس بمعدومة ولا منفية ـ بالطبع ـ.

٣ ـ كل ماهية ممكنة وغير موجودة ثابتةٌ قطعاً، إذن؛ فمثل هذه الماهيات ـ رغم كونها معدومة ـ غيرُ منفية.

إذن، هناك عموم وخصوص مطلق[1] بين الوجود والثبوت، وبين النفي والعدم أيضاً، ولكن هناك عموماً وخصوصاً من وجه بين الثبوت والعدم[2]، وهناك تباين بين الوجود والنفي؛ لأنّ:

١ ـ بعض ما هو ثابت موجود، نظير: «زيد» الذي يتخطىٰ الآن في الشارع.

٢ ـ بعض ما هو ثابت معدوم، نظير: الإنسان ذو الرأسين.

٣ ـ بعض ما هو معدوم منفي، نظير: شريك الباري.

أمّا من زاوية نظر الفلاسفة: فمن المُسَلّم به أنّه حينما يكون شيءٌ ما غير موجود فليس هناك شيءٌ يتصف بأنّه ليس بموجود، لا أنّ هناك شيئاً لكنه

---

١ ـ يعني كل موجود ثابت، ولكن ليس كل ثابت موجوداً. وكل منفي معدوم أيضاً، ولكن ليس كل معدوم منفياً.

٢ ـ يعني: انّ بعض ما هو معدوم ثابت، وبعض ما هو ثابت معدوم.

ليس بموجود؛ لذا يترادف الثبوت والوجود مع بعضهما، ولا فرق بينهما، كما يترادف العدم والنفي مع بعضهما، ولا فرق بينهما. فالتمييز والتفكيك بين الوجود والثبوت ـ من وجه نظر الفلاسفة ـ كلام فارغ وغير منطقي.

من زاوية أُخرىٰ يمكن القول: إنّ هذا البحث بحث لفظي، ويرجع إلىٰ الأبحاث اللغوية. فهل أنّ الوجود والثبوت، وهل أنّ العدم والنفي مترادفان لغوياً، أم أنّ الثبوت أعم من الوجود، وأنّ العدم أعم من النفي. ومن الواضح أنّ البحث اللغوي البحت لا علاقة له بالفلسفة، بل يرتبط باللغة وحسب.

إلاّ أنّ البحث الذي بأيدينا ليس بحثاً لغوياً صرفاً. فقد اتضح في ضوء ما طرحناه في بداية البحث ـ والذي ينسجم مع مقولات علماء الكلام[1] ـ أنّ هذا البحث يرتبط بفكرة التغاير والانفكاك بين الماهية والوجود في عالم الخارج.

إذن؛ لهذا البحث زاوية ترتبط بالمعاني، وهي: هل أنّ الماهيات الممكنة في نفس الوقت الذي تكون فيه معدومة تكون منشأ لبعض الآثار، وتحتل مرتبة من مراتب نفس الأمر والواقع، أم لا؟

المسألة الثانية:

المسألة الأُخرىٰ، التي ترتبط بـ«العدم» و«المعدوم» هي: هل أنّ هناك واسطة بين الوجود والعدم أم لا؟

أوضحنا في المسألة الأُولىٰ مذهب المعتزلة، حيث قالوا: إنّ المعدوم علىٰ قسمين:

---

١ ـ راجع «المحصل» للفخر الرازي، وغيره من الدراسات الكلامية.

١ ـ المعدوم الثابت، وهو عبارة عن: كل المعدومات الممكنة التي هي ثابتة رغم أنّها غير موجودة.

٢ ـ المعدوم غير الثابت، وهو عبارة عن: كل المعدومات الممتنعة، التي هي غير موجودة وغير ثابتة.

على هذا الأساس ـ وبشكل قهري ـ يقف الوجود مقابل العدم، ويقف الثبوت مقابل النفي. وفي ضوء ما قالوا: «الثابت إمّا موجود وإمّا معدوم» يكون الثبوت أعم من الوجود، وما قالوا: «المعدوم إمّا منفي وإمّا ثابت» يكون العدم أعم من النفي.

لا يُفترض في هذه النظرية أنّ هناك حداً وسطاً بين الوجود والعدم، وتقتصر هذه النظرية على تقسيم المعدوم على قسمين: معدوم ثابت، ومعدوم منفي. كما لا يُفترض أنّ هناك حداً وسطاً بين النفي والثبوت، وتقتصر على تقسيم الثابت إلىٰ قسمين: ثابت موجود، وثابت معدوم.

غير أنّ لبعض آخر من المعتزلة نظرية أخرىٰ، يذهبون فيها إلىٰ وجود حد وسط بين الوجود والعدم. لقد رفض هذا الجمع من المتكلمين نظرية الفلاسفة حيث قالوا: «ما ليس بموجود فهو ليسٌ مطلقاً»، وقالوا: إنّ هناك البعض من الأشياء ليست بموجودة ولا بمعدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم. ومن الواضح أنّه ليس هناك من يقول: إنّ بين الوجود والعدم واسطة على الاطلاق، يعني: أنّ كل ممكن يكون لا موجوداً ولا معدوماً. بل لاحظوا أنّ بعض صفات الموجودات «الصفات الانتزاعية» هي صفات ليست بموجودة ولا معدومة، واطلقوا على هذه الواسطة مصطلح «الحال».

نقد نظرية المعتزلة:

نظريتا المعتزلة (اللتان أوضحناهما عبر المسألة الأُولىٰ والثانية) واضحتا

البطلان. ولذا لا تستحقان النقد البرهاني؛ اذ أنّ المعدوم من حيث إنّه معدوم ليس منشأ لأيّ أثر، وليس له واقع وكينونة على الاطلاق، كما أنّه ليست هناك حاجة إلىٰ البرهنة على أنّ الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً؛ لأنّه قد ثبت في محله أنّ «امتناع ارتفاع النقيضين وامتناع اجتماعهما» من أبده البديهيات.

الأمر الوحيد الذي يستحق البحث، هو الإجابة على الشبهات التي أوقعت ذلك الجمع من المتكلمين في المأزق، واضطرتهم أن يقدّموا مثل هذه النظريات الواضحة البطلان.

وقبل أن نتناول هذه الشبهات بالبحث نطرح أيضاحاً وبياناً كمقدمة للبحث وهو: كيف يصح أن يعتقد بعض من العلماء الّذين لايشك في فضلهم ومعرفتهم بنظريات صريحة البطلان حتىٰ بالنسبة للإنسان العادي؟!

الجواب: إنّ مثل هذا الأمر لا يبعث على الدهشة والعجب؛ إذ أنّ العلماء والباحثين مَثَلُهم كمثل المتسلق على قمم الجبال، حيث يطوي طريقاً معقداً ومليئاً بالالتواءات ليصل إلىٰ قمة الجبل، ولذا يكون خطأهم كبيراً بحجم خطورة هذا الطريق، ولعلّهم يسقطون في هاوية سحيقة[1].

١ ـ نذكر بعض نماذج الشبهات التي تعترض الإنسان، وذلك لاجل التمثيل:

أ ـ جاء في القرآن الكريم: ﴿**أفي اللّه شَكٌّ فاطر السموات والارض**﴾؟ إذ أنّ الإنسان بفطرته الأصيلة والعامة يدرك هذه الفكرة، حيث إنّها على مستوىٰ من الوضوح الذي لا يدع مجالاً للشك والتردد.

فإذا جاء شخص وقال: إذن، لِمَ يشك هذا الجمع الكبير من الناس في هذه الحقيقة ونظائرها، وحتىٰ انّ البعض أنكر هذه الحقيقة الواضحة. نقول في الجواب: إنّ الشك والشبهة في مثل هذه المسائل ينشأ بسبب الوقوع في مآزق لم يتمكنوا من التخلص منها، كما أنّهم غير مستعدين للاعتراف بجهلهم.

⇦

أمّا الأفراد العاديون فلا يتعرضون لمثل هذا السقوط، ويظلون سالمين، لأنّهم لم يقطعوا ـ من حيث الاساس ـ مسافةً لكي يسقطوا، بل ظلوا واقفين عند حافة الجبل.

نأتي الآن على طرح شبهات المعتزلة، والجواب عليها:

⇐ لقد حاول الإنسان البحث عن وجود اللّه من خلال تحليل عناصر المادة، وحيث انتهىٰ وفق خبرته البدائيّة إلى انّ العناصر أربعة: الماء، الهواء، التراب، والنار، خلص إلىٰ عدم وجود موجود آخر غير هذه العناصر الاربعة، ولمّا تنامت تجاربه ووقّت خبراته انتهىٰ إلىٰ انّ هذه العناصر الاربعة نفسها ليست عناصر بسيطة، ووصل بفضل العلم إلى عناصر أُخرىٰ، وحاول حينها ان يعثر علىٰ اللّه بين هذه العناصر، فطرح لديه الإستفهام: هل يمكن العثور على هذا اللون من الموجودات بين هذه العناصر ام لا؟ ومن الواضح انّ الإستفهام خاطئ من حيث الاساس.

ب ـ المثال الآخر «مسالة الزمان»، كيف يمكن ان ندرس مسالة «الزمان»؟ فهل انّ دراسة مسالة «الزمان» نظير الدراسة في أسباب السرطان؟ وهل يُبحث عنه في المختبرات؟ وهل الزمان جزء من أجزاء العالم، أم أنّه شيء يعم كل الأشياء، وأنّه موجود في كل مكان، وهو بُعد من أبعاد كل الأشياء؟.

الجواب: إنّ من اعتبر «الزمان» جزءاً من أجزاء العالم قد سلك سبيلاً خاطئاً. فالتماس الزمان حسيّاً عبث وجزاف، ومن المقطوع به انّ هذا العمل العبثي لا يوصل إلىٰ نتيجة ويصطدم بمأزق وشِبهه. ولكن لو طرحت المسالة منذ البدء بصورة سليمة وقيل: هل يُتصور للعالم ذي الابعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) بعدٌ آخر يدعىٰ «الزمان»، ام لا؟ فمن المقطوع به انّ أسلوب البحث سيختلف، ويمكن الوصول عاجلاً إلىٰ النتيجة التالية: «الزمان حقيقة من حقائق العالم».

ج ـ المثال الآخر: مسالة «المادة الأولىٰ» فهل انّ هناك مادة تكمن في أشياء العالم الموجود، وأنّها تظهر كل مرة بصورة ما؟ وفي هذا المجال ايضاً لا يمكن البحث في اشياء العالم عن امر من هذا القبيل، لانّ كل شيء من اشياء العالم هو نفسه صورة من صور هذه المادة لا انّه المادة عينها. ⇐،

الشبهة الأولىٰ:

من الشبهات التي ذكرها المرحوم السبزواري في شرح المنظومة، هي، أنّ المعتزلة يقولون: وفقاً للقاعدة الكلية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، ولكنك في نفس هذه القضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) أخبرت عن المعدوم. فإذا كان المعدوم مطلقاً فكيف صح لك الإخبار عنه[1]؟ إذن، فهناك شيء اخبرت عنه، وبعبارة أُخرىٰ: حيث إنّك اخبرت عن المعدوم المطلق، فالمعدوم المطلق له ثبوت رغم أنّه لا وجود له. إذن، فالمعدوم المطلق

⇦ نسبة المادة إلى الصور التي تتلبّس بها نسبة حروف الألفباء إلى الحركات التي تعتريها ـ الفتح والكسر والضم والسكون ـ. فإذا أخذنا حرف «ب» نلاحظ أنّنا كلّما لفظنا هذا الحرف فهو توأم إحدى هذه الحركات. لكن حرف الباء ليس أيّاً من هذه الحركات، فهو مادة تصاحب إحدىٰ هذه الحركات.

وهذه المادة تتلبّس على الدوام بإحدى هذه الصور. فحرف الباء لا يوجد بدون احدى هذه الحركات، لكن وجوده يمكن إدراكه وتصوّره توأم هذه الحركات.

إذن هناك فرق بين العثور على الشيء، وجعله في صفّ الأشياء الأخرى، وبين تصور وإدراك الوجوده توأم الأشياء الأخرى. إذن، فمن أراد العثور على حرف الباء بمفرده ومستقلاً عن الأشياء الأخرى فسوف لا يعثر عليه إطلاقاً، أمّا إذا أراد تصوره ضمن الأشياء الأخرى (يعني الحركات) فسوف يصل إلى محصلة قطعاً.

لو طرحت كل مسألة من مسائل الأمثلة السابقة بصورة غير سليمة فسوف يخرج الإنسان عن السبيل المستقيم. لذا أنكر بعض الفلاسفة وجود «الزمان» بسبب الخطأ في طرح المسألة، فقالوا: إنّ «الزمان» أمر ذهني وليس بخارجي. أو أنّهم قالوا: إنّ اللّه غير موجود.

أجل، فالزمان، والمكان، واللّه، الذي طرحوه في سياق أُسلوب بحثهم لا وجود له. ولكن لو طرحت المسألة بالشكل الصحيح فلسوف ينجون من الاشتباه قطعاً. لذا قيل: «إنّ سلامة طرح مشكلة البحث تمثّل نصف الجواب».

١ ـ المثالان التاليان من سنخ الشبهة أعلاه: ⇦

لا يعني أنّه (ليس بثابت) بل معناه أنّه (ليس بموجود).

نقول في الإجابة على هذه الشبهة: إنّ نفس موضوع القضية: «المعدوم المطلق» موجود في الذهن، وعلى أساس وجوده الذهني أخبرنا عنه. إذن؛ يتضح أنّ المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأوّلي الذاتي، وأنّ المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلقاً بالحمل الشايع الصناعي. فالمعدوم المطلق الذي لا يخبر عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الأوّلي الذاتي، يعني: ذلك الشيء الذي يكون مصداقاً للمعدوم المطلق، لا مفهوم المعدوم المطلق.

الشبهة الثانية:

يذهب جمع آخر من المعتزلة إلىٰ القول بالحد الوسط بين الوجود والعدم، وقد اطلقوا عليه اسم «الحال». وقد اعترضت هؤلاء شبهةٌ مفادها:

أ ـ لو قال احدٌ: «كل ما اقوله كذب»، فهذا الخبر نفسه إمّا أن يكون كذباً أو صدقاً. فإذا قلنا إنّ هذا الخبر نفسه كذب، إذن يُعلم أنّه يقول الخبر الصادق. وإذا قلنا إنّ هذا الخبر صدق، فمن المعلوم أيضاً أنّه يقول الخبر الصادق. وعلىٰ أيّة حال فهناك تعارض مع ما قال: «كل ما أقوله كذب».

ب ـ قال أحدهم وقتَ الصباح: إنّ الخبر الذي اقوله لكم الظهر كذب. ونفس هذا الشخص قال الظهر: الخبر الذي قلته لكم الصباح كذب. فايّ الخبرين هو الصحيح؟

فإذا كان خبر الظهر صادقاً كان خبر الصباح كاذباً. وإذا كان خبر الصباح كاذباً، إذن، خبر الظهر كاذب أيضاً. وإذا كان خبر الظهر كاذباً، إذن، خبر الصباح صادق. ويكون خبر الظهر في المحصّلة صادقاً وكاذباً، إذن إنّ صدق خبر الظهر يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه أيضاً.

كما انّ صدق خبر الصبح يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه. في حين أنّه من الواضح أنّ خبراً واحداً لا يمكن ان يكون كاذباً وصادقاً معاً.

هل أنّ «الوجـود» موجـود أم أنّه معـدوم؟ فـذهبـوا إلىٰ أنّ «الوجـود» ليس بموجود ولا معدوماً؛ إذ لو كان «الوجـود» موجوداً كان للوجود وجود. إلىٰ أنْ نصل إلىٰ التسلسل وهذا واضح البطلان.

ومن ناحيـة أُخرىٰ لا يمكن القـول إنّ «الوجـود» معـدوم؛ إذ لو كـان الوجود معدوماً تحتم أن تكون تلك الذات والماهية التي عرض عليها الوجود معـدومةً. إذن؛ «الوجود» ليس بموجـود ولا معدومـاً. بل هو حد وسط بين الموجود والمعدوم.

نقول في الإجـابة على هذه الشبهـة: إنّ «الوجود» موجـود ولا يستلزم ذلك التسلسل؛ إذ أنّ الوجود والموجود أمر واحـد كما قيل في أبحاث أصالة الوجود.

الشبهة الثالثة:

الشبـهة الأُخـرىٰ تقـول: إنّ «الكلي» نظيـر الإنسـان ليس بموجـود ولا مـعدوم؛ إذ لو كان مـوجـوداً تحتم أنْ يكون مـوجوداً في الخـارج، وإذا كـان موجـوداً في الخارج تحـتم أنْ يكون متـشخّصاً بخـصوصـية، وإذا كـان كذلك كان «فرداً» و«جزئياً» وسوف لا يكون «كليّاً».

من ناحـية أُخرىٰ فـ«الكلي» غيـر معـدوم أيضاً، إذ لو كـان معـدوماً لا ينبـغي أنْ يصدق على الأفـراد الخارجية، في حيـن نجده يصدق عـلى الأفراد في الخارج. إذن؛ يتحتم القول: إنّ «الكلي» غير موجود وغير معدوم.

يقول السبزواري في جواب هذه الشبهة ما يلي:

«الكلي» مـوجـود. ولكن في الإجـابة على مـا قـالوه نقـول: إنّ الكلي الطبيـعي لا يأبىٰ عن التشخّص؛ إذ أنّ الكلي الطبيعي هو نفس تلك الطبيعة

الموجودة في عالم الذهن، والكلية عارضة عليه، خصوصاً أنّ الكلي الطبيعي لا بشرط وأنّه مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة.

أو نقول: إنّ «الكلي» معدوم، ولا يلزم ذلك أنّ الموجود متقوم بالمعدوم؛ إذ أنّ «الكلي» ليس جزءاً خارجياً للموجود.

ملاحظة: في نهاية هذا البحث نلفت الأنظار إلىٰ ملاحظة وهي: أنّ السبزواري أعطىٰ لهذا الفصل في «شرح المنظومة» العنوان التالي: «في أنّ المعدوم ليس بشيء»، غير أنّه قال في النظم: «ما ليس موجوداً يكون ليسا»، وقد نقل في هذا الفصل كلاً من نظريتي المعتزلة.

ومع أدنىٰ تدبر يتضح أنّ التعبير الثاني، الذي ورد في النظم أدق من التعبير الأوّل؛ إذ أنّ التعبير الثاني له دلالة على رفض كلا النظريتين، خلافاً للتعبير الأوّل، حيث يدل على رد النظرية الأولىٰ للمعتزلة فحسب.

لا تمايز ولا عليّة بين الأعدام

لا مَيْزَ في الاعـدامِ مِنْ حَيثُ العَدَمْ   وَهُوَ لَهَا اذنْ بــوهــم تُرْتَسَمْ
كَـذاكَ فـِي الاعْـدَامِ لا عِـلّـيّـة   وإن بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيـبيّة

نعكف في هذا القسم على دراسة مسألتين من المسائل ذات الارتباط بـ«العدم»:

المسالة الأولى: لا تمايز بين الأعدام.

كما نميّز ونفصل وجودات الأشياء بعضها عن البعض في أذهاننا، نميّز ونفصل اعدام الأشياء بعضها عن بعض أيضاً. يعني: كما نذهب إلىٰ قيام المغايرة والكثرة بين وجودات الأشياء، ونرىٰ وجود أيّ شيء مغايراً لوجود الشيء الآخر، وننفي وجود أيّ شيء، عن الشيء الآخر، ونقول: وجود زيد مغاير لوجود عمرو، ووجود عمرو مغايرٌ لوجود زيد، نذهب أيضاً إلىٰ قيام المغايرة والتكثرة بين اعدام الأشياء، ونقول: عدم زيد مغاير لعدم عمرو، وعدم عمرو مغاير لعدم زيد. وننتهي بالضرورة إلىٰ انّ كلّ عدم يختلف عن العدم الآخر، ولذا فقضيتا: «زيد معدوم»، و«عمرو معدوم» لهما معنيان متمايزان، كما هو الحال في قضيتي: «زيد موجود» و «عمرو

موجود».

وبعد أنْ تعرفنا على مفهوم التمايز بين الاعدام، والتمايز بين الوجودات نأتي الآن لنتعرف على منشأ التمايز بين الاعدام.

مما لاشكّ فيه أنّنا نستطيع أنْ نطرح بحث التمايز حينما يكون هناك في الواقع ونفس الأمر شيئان، وإلاّ فاللاشيء ليس أمراً قابلاً لأن يحمل التمايز بينه وبين شيء آخر، أو لا شيء آخر. مثلاً: إذا كان لديّ قميص، ولديك قميص آخر، أو كان لديّ كتابٌ ولديك كتاب آخر، فهنا يمكننا الحديث عن الفرق بين القميصين أو الكتابين، أو إذا مُنح زيد جائزة، ومنح عمرو جائزة أخرىٰ، يمكننا الحديث عن الفرق أو التشابه بين الجائزتين.

أمّا إذا لم يكن هناك قميص وكتاب وجائزة، فهل يمكن القول: إنّ الفارق بين القميص الذي ليس عندي والقميص الذي ليس لديك يكمن في كذا، وكذلك بالنسبة للكتاب والجائزة؟ الجواب: لا.

إذن؛ لابدَّ أنّ هناك واقعاً وشيئاً ليمكن الحديث عن التشابه والتمايز.

قال الفلاسفة: إنّ الاعدام من حيث هي اعدام «يعني: مصاديق العدم، وأعدام بالحمل الأوّلي» لا تمايز بينها، لأنّها لا شيء محض، ولأنّها لا تحقق ولا واقعية لها. العدم واقع ذهني فقط، يعني له وجود ذهني فحسب.

للعدم في الذهن زاويتان: من حيث هو وجود فهو ليس بعدم، ومن حيث هو عدم لا وجود له، وبالتعبير الاصطلاحي: «العدم» عدم بالحمل الاولي، و«العدم» وجود بالحمل الشائع.

وبعبارة أُخرىٰ: «العدم» في الذهن هو مفهوم «العدم» وهو حقيقة وجودية فما هو في الذهن حقيقةً ليس بعدم ولا معدوم. بل هو حقيقة

وجود وموجود. امّا «العدم» بما هو عدم في الذهن فلا يتعدىٰ كونه حقيقة واحدة، وكلّ حقيقة بنفسها مع قطع النظر عن ضمّ الضمائم إليها لا معنىٰ لتكثرها. نعم يتكثر «العدم» في الذهن أيضاً باعتبار نسبته إلىٰ مفاهيم أُخرىٰ.

حيث نقول في مقام التعبير: عدم زيد، عدم عمرو، عدم البياض، وعدم السواد، وغير ذلك إذن، اتّضح أنّ العدم من زاوية كونه عدماً، لا واقع له، وتأتي واقعيته من زاوية أُخرىٰ، وهي كونه موجوداً. وما دام الشيء لا واقع له، فلا معنىٰ لتمايزه عن شيء آخر، مضافاً إلىٰ أنّ توفر الشيء على واقع أيضاً ليس شرطاً كافياً للتمايز، بل لابدَّ أن يكون هناك أساس للكثرة أيضاً، لكي يتحقق التمايز.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ التمايز فرع الكثرة، والكثرة فرع الواقعية، وهي ـأي الكثرة ـ تلازم الغيرية. إذن، كلّما كان هناك واقع وغيرية كان هناك تمايز، وإلاّ فإذا كان هناك واقع أو لم يكن هناك واقع، وليست هناك غيرية وتكثر فليس هناك مفهوم للتمايز.

يمكن أن تحصل الواقعية والغيرية على نحوين: أحدهما أن يكون لأمرين واقعية، وليس بينهما أيُّ وجه مشترك، الآخر أن يكون لهما وجه مشترك إلاّ أنّ خصوصياتهما تميز كلاً منهما عن الآخر.

الخلاصة هي: لا واقع لـ«العدم في الخارج» يعني مصداق العدم. وهذا بنفسه كاف لأن لا يكون للتمايز بين الاعدام في الخارج معنىٰ. إذ كما قلنا: التمايز فرع الوجود، وفرع الكثرة والغيرية ـأيضاًـ، وما ليس له واقع عيني، ليس له وحدة ولا كثرة وليس له تشابه أو تمايز.

إلاّ أنّ للعدم في الذهن واقعاً، وتحصل له الكثرة عن طريق الإضافة

إلىٰ المعاني والمفاهيم المختلفة، ولذا تتحقق في الذهن اعدام مختلفة. إذن، فالاعدام تتمايز في صقع الذهن فقط لا في الخارج. ومن هنا نقول:

لا ميز في الاعدام من حيث العدم وهو لها إذن بوهم تُرتسم

تبقىٰ أمامنا ثلاثة أسئلة هنا:

١ ـ في ضوء ما ابتدأنا به الحديث: أنّ إدراكنا للاعدام يحصل بصورةٍ نميّز فيها بين هذه الاعدام في الخارج. يعني: وفق تصورنا للخارج نميّز عدم زيد عن عدم عمرو، وليست المسألة ذهنية صرفة.

إذن؛ كيف نوفّق بين هذا الكلام، وبين النظرية التي تقول: تتمايز الاعدام عن بعضها في ظرف الذهن فقط؟

٢ ـ هل أنّ تمايز الوجودات عن بعضها يكون في الخارج، أم في الذهن، وهل أنّ الوجودات تتمايز عن طريق اضافة الخصوصيات والقيود إليها؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل أنّ تمايز الوجودات نظير تمايز الاعدام يقع في الذهن أم انَّه ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك فكيف يكون التمايز؟

٣ ـ بيت الشعر «لا ميز في الاعدام من حيث العدم...» يوضح قسمين ـ في الحقيقة ـ:

احدهما: أنّ الاعدام من حيث هي اعدام لا تمايز بينها، **والآخر**: أنّ تمايز الاعدام عن بعضها يكون في الذهن.

فهل أنّ هاتين الصفتين من اختصاصات العدم، أم أنّ واحدةً منهما من اختصاصاته، أم أنّ مجموعهما من اختصاصاته وأنّ الماهية والوجود غير مختصين بهاتين الصفتين مجتمعتين.

نأتي الآن على الإجابة على هذه الأسئلة:

الإجابة على السؤال الأوّل:

«إنّ إدراكنا للأعـدام يحـصل بصـورة نميّز فـيـهـا بيـن هذه الاعـدام في الخارج» مقولة سليمة، إذ أنّ ذهننا يعتبـر العدم صفة خارجية، وبمثابة قولنا: «زيد مـعـدوم» نعتبـر ظرف هذا العـدم أو ظرف النسبـة بين زيد والعـدم هو الخارج، وبمثابة قولنا : زيد معدوم في الخارج.

على هذا الأسـاس برزت مـشكلة كـبرىٰ بين الفـلاسـفـة قـديمـهـم وجديدهم، تدور هذه المشكلة حول كيفية وقوع العدم في الخارج، حيث أنّ ذلك يشكل تناقضاً!

المتقدمـون من الفلاسفة المسلمين عالجوا المشكلة على أساس نظريتهم في أصالة الماهية بالطريقة التالية:

إنّ الأمور على نحوين:

١ ـ «الخارج» ظرف وجود أو عدم بعض الأمور.

٢ ـ «الخـارج» ظرف نفس بعض الأمـور كـ«الوجـود» و «العـدم» ، بل جميع المعقولات الثانية الفلسفية بالمعنىٰ الأخص .

في هذا الضوء فحينما نقول: «زيد موجـود» نعني أنّ «الخارج» ظرف وجود وتحقق «زيد»، و«الخارج» ظرف الوجود نفسه أيضاً .

كذلك الحال حينما نقول : «زيد معدوم» نعني أنّ «الخارج» ظرف عدم زيد، و «الخارج» ظرف العدم أيضاً .

ثمّ يستنتجـون من هذا: أنّ الموجـود أو المعـدوم الخـارجي أمـر يكون «الخارج» ظرف وجـوده أو عدمـه، وبذلك يرتفع التناقض ويُحل الاشكال ؛ حيث حينـما نقـول : «زيد مـعدوم في الخـارج» فـرغم كـون «الخارج» ظرفـاً لعدم زيد، إلاّ أنَّ ذلك لا يستلزم أن يكون «العـدم» في الخارج موجوداً ومن

هنا يرتفع التناقض الذي يأتي جرّاء كون «العدم» صفةً لشيء في الخارج، وأنّه موجود في الخارج.

إلاّ أنّ هذه الإجابة التي تقوم على أساس مذهب «أصالة الماهية» غير صحيحة، وذلك:

أولاً: يستلزم من هذه الإجابة أن يكون كلاً من الوجود والعدم، ليس بموجود ولا معدوم، والماهية وحدها هي التي تتصف بالوجود والعدم، واللازم باطل، إذ أنّ العقل يحكم بالضرورة أنّ كلّ شيء فرضناه في الخارج أمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وليس من الممكن أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، كما ليس ممكناً أن يكون غير موجود وغير معدوم معاً، وقد أوضحنا بشكل كامل في هوامش كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» أنّ «استحالة التناقض» أحد أصلين أساسين من أصول الفلسفة، وقد دفعنا الشبهات التي أثيرت حول هذا الأصل كالقول بـ«الحال» الذي أثاره المتكلمون، وغيره من الشبهات الأخرىٰ.

وعلى أيّ حال فالجواب المتقدم وطراز التفكير الذي يقوم على أساسه يستلزم أن لا يكون كلّ من الوجود والعدم موجوداً ولا معدوماً، وهذا باطل.

وقد استشهد المتكلمون بالوجود بوصفه أحد مصاديق «الحال»، بينما يكون «العدم» وفقاً للجواب المتقدم أحد مصاديق «الحال» أيضاً، غير أنّ المتكلمين عرّفوا «الحال» بأنّه (صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة)، والعدم ليس بصفة للموجود.

ولكن يبقىٰ الاشكال قائماً حيث إنّ تخصيص الموصوف بالموجود تخصيص لا وجه له.

ثانياً: كيف يمكن أن يكون شيء غير موجود بنفسه في الخارج ولا واقع له (رغم قولهم بأنّه غير معدوم أيضاً)، ويكون موصوفه غير موجود ولا واقع له أيضاً، ومع ذلك يكون صفة خارجية وتكون أفراده في الخارج متمايزة بعضها عن البعض الآخر؟

نعم؛ في ضوء النظرية المتقدمة يمكن القول بالنسبة للوجود: إنّ الوجود صفة شيء له واقع في الخارج إلاّ أنَّه غير موجود بنفسه، نظير ما يقال في قاعدة الفرعية: «إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت»، وكلّما كان للموصوف واقع خارجي وكان موجوداً يكفي لكي يكون للصفة واقع خارجي تبعاً له أن يكون «الخارج» ظرفاً له. ولكن كيف يمكن ـ كما هو الحال وفقاً لهذه النظرية ـ أن لا تكون الصفة نفسها موجودة ولا يكون الموصوف الذي هو في نفس الوقت ظرف هذه الصفة خارجياً؟!

الجواب السليم على السؤال المتقدم هو:

رغم أنّ العدم غير موجود بالذات في عالم الخارج، إلاّ أنَّه موجود في الخارج بالعرض والمجاز. ولأجل أيضاحٍ أوفىٰ لهذه الفكرة لابدَّ لنا من ذكر المقدمتين التاليتين:

المقدمة الأولىٰ:

إنّ المفهوم الذهني بشكل عام هو عين الحكاية، ويتقوّم في كونه يحكي عن شيء وواقع سواء كان هذا الواقع ذهنياً أو خارجياً، وسواء كانت الحكاية بالذات، يعني: أن يكون المعنىٰ المحصل من هذا المفهوم الذهني متحققاً في الخارج، أو كانت بالعرض. وغير معقول أساساً أن يصوغ الذهن مفهوماً لا يكون له أيّ مصداق، لا بالذات ولا بالعرض، فلا تكون

لهذا المفهوم مصداقية في داخل النفس البشرية، ولا خارج النفس.

من هنا فما قيل في بداية هذا الفصل من أنَّ العدم ليس له مصداق يلزم توجيهه كالتالي: إنّ العدم ليس له مصداق بالذات، وحيث لا يمكن للذهن أن يصوغ مفهوماً دون ملاك ومناط، فللعدم مصداق بالعرض[1].

المقدمة الثانية:

ثبت بالتحقيق في محلّه ـ من بحث حقيقة التصور والتصديق، وبحث أجزاء القضيّة ـ أنّ حقيقة القضية السالبة في مورد القضايا البسيطة هي الحكم بارتفاع الموضوع وفي مورد القضايا المركّبة هي الحكم بارتفاع المحمول عن الموضوع. من هنا ففي مورد القضايا مثل: «أ معدوم» أو «أ ليس ب» يكون الحكم في الواقع ونفس الأمر وبالذات منصبّاً على ارتفاع شيء في الخارج، أو ارتفاع صفة شيء في الخارج، بحيث يكون قيد «في الخارج» قيداً منفياً لا قيداً للنفي. يعني حينما نقول: «زيد ليس بموجود في الخارج» فلا يعني ذلك أنّ عدم زيد في الخارج، وحينما نقول: «زيد ليس بكاتب في الخارج» فلا يعني أنّ عدم كون زيد كاتباً في الخارج، وقد ثبت في محلّه: إذا كان قيد «في الخارج» أو أيّ قيد آخر قيد سلب أو نفي فالقضية تخرج عن كونها سالبة.

إذن؛ فعلى العموم: إذا صدر حكم سلبي على القضايا وكان

---

١ ـ أوضحنا بشكل مفصّل في المجلد الثاني من «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» أنّه يستحيل أن لا يكون للصورة الذهنية البسيطة مصداق على الإطلاق. والصور الذهنية التي لا أساس لها ولا مناط هي التخيّلات المركّبة فقط والتي تحصل بفعل قدرة الذهن على التصرّف وصياغة الصور، وحيث إنَّ «العدم» مفهوم بسيط، فمن المقطوع به إذن أنّ له مصداقاً.

«الخـــارج» ليس بظرف نـفي وسلـب، ـ وحـــيث لم يـقع الخـــارج ظرفـــاً للسلوبـ، فـلا مـجال لـطرح هذا البحـث: كيف تكون الأعـدام في الخارج متمايزة بعضها عن البعض الآخر؟

في ضـوء هاتين المقـدمتـين نقـول: إنّ لـلأعـدام والسلوب فـي ذهننا اعـتبـارين: أحـدهمـا اعـتبـار مـن زاوية الحكم والتصـديق، وقـد لاحظنا أنّ الخارج لم يعـتبـر مظروفـاً من هذه الـناحية، والآخـر اعـتبـار من الجـانب التصوري، فيكون العدم موضـوعاً أو محـمولا أو جزء الموضوع أو المحـمول نظير قـولنا: «عـدم زيد غيـر عـدم عـمـر»، أو «وجود زيد مسبـوق بعـدمـه الزمـاني» أو «زيد لا حـجـر» فـمن هذه الزاوية اعـتبر الخـارج ظرفـاً للأعـدام والسلوب.

والأفضل أن نفرّق اصطلاحياً فنستخدم اصطلاح «الاعدام» في مورد التصورات، واصطلاح «السلوب» في مورد التصديقات.

نأتي الآن لنقول: حيث إنّ الخارج لم يعتبر ظرفاً لـ«السلوب» بل اعتبر ظرفـاً لمتعلقـاتهـا، فالتـمايز الذي يلحظ يرتبط بمتعلقـات السلوب ولا يرتبط بالسلوب نفسـها، ـ ومن حيـث الأساس ـ فالسلوب نفسها من زاوية كـونها أحكامـاً سلبـية مـعـان حرفـيـة، لا حكم لها . أمّا الاعـدام حيـث أنّ لهـا جانبـاً تصورياً ومعنىً اسمياً فلها حكم ويعتبر الخارج ظرفها؛ إذ حينما نقول: إنّ «أ» حادث، فـهذا يعني بالضـرورة أنَّه مسبوق بالعـدم الزماني، فنقسّم الزمان إلىٰ قسـمين: قسم ظرف عـدم الشيء، وقسم ظرف وجـود الشيء، فنعتـبر للـعدم ظرفاً زمنياً. وإذا قلنا: زيد لا حجر، فقد اعتبرنا زيداً مصداقاً لعدم الحجر.

مـثل هذه الاعـتبـارات في هذه الموارد اعـتبـارات ثانـوية، يعني نبتـدأ بسلب مـرتبة من الوجـود عن مرتبـة أُخرىٰ بالسلب التـحصـيلي ثمّ نعـود مرةً

أخرىٰ فنصوغ من هذا السلب مفهوماً وهو مفهوم «العدم»، ونجعل هذا المفهوم موضوعاً أو محمولاً ونعتبر «الخارج» ظرفاً للاعتبار، فحينما نقول: (أ حادث) فنثبت بذلك عدماً طولياً لموجود، أو نقول: زيد لا انسان، فنثبت عدماً عرضياً لموجود، ففي كلتا الحالتين كانت لدينا في الحقيقة سلوب حصلت على هذه الصورة.

لكن هذه الجهة لا تكفي ليتمكن الذهن من صياغة مفهوم تحت اسم «العدم»؛ إذ قلنا قبل ذلك إنّ المفهوم غير ممكن دون أن يكون له مصداق، بل هناك جهة أُخرىٰ لها دور في هذا الموضوع وهي أنّ الذهن بعد أن يسلب مرتبة من الوجود عن مرتبة أُخرىٰ ويستخلص صورة من السلب نفسه، حينئذ يفترض الذهن أنّ تلك المرتبة من الوجود، التي هي ذلك الموجود، أو صفةً ذلك الموجود، التي قد سلبت هي مصداق نفسها لعين السلب والعدم، ومن هذه الناحية فكل مرتبة من مراتب الموجود تفقد مرتبة أُخرىٰ تعتبر عين فقدان وعدم الموجود الآخر. فحينما نقول: زيد مسبوق بالعدم الزماني، ونعتبر العدم نفسه في ظرف زماني بلحاظ أننا اعتبرنا سائر الموجودات السابقة زمانياً مصداقاً لعدم زيد، ومن الواضح أنَّه ليست مصداقاً حقيقياً لعدم زيد بل مصداق مجازي، وهذا مطابق لما قلناه سابقاً من أنَّ العدم عدم بالعرض في الخارج لا عدم بالذات.

المسألة التي يلزم التذكير بها هنا هي: حينما نقول إنّ مصداق عدم شيء سائر الأشياء لا نعني اعتبار مفهوم العدم بشكل مستقل عنواناً لهذه الاشياء، إذ لو كان الامر كذلك يلزم ـ باعتبار موجودية هذه الأشياء ـ أنّنا نستطيع أنْ نقول: عدم زيد موجود. بل المعني هو أنّ وجود سائر الأشياء تقع مصداقاً لعدم رابط لشيء ما.

الإجابة على السؤال الثاني:

الإجابة على هذا السؤال تتضمن فكرة دقيقة تقوم على أساس أصالة الوجود وكثرة الوجود التشكيكية. فعلىٰ أساس هاتين النظريتين تتمايز الوجودات بالذات بعضها عن البعض الآخر، في نفس الوقت الذي يكون بينها لون اشتراك وسنخية، ويُعبّر عن ذلك أنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. وعلى أيّ حال فالذي يتعلّق بالسؤال المتقدم هو أنّ تمايز الوجودات عين ذواتها.

الإجابة على السؤال الثالث:

ينبغي لنا أن نعلم في الإجابة على هذا السؤال:

أولاً: أنّ بيت الشعر المتقدم يمكن تفسيره على نحوين:

١ ـ كما تقدّم في متن السؤال فنقول: المقصود هو أنّ العدم بما هو هو لا كثرة فيه وكثرته تأتي بواسطة الإضافات واللواحق.

٢ ـ أن للعدم حيثيتين فمن جهة أنّه عدم وليس له مصداق وما بازاء بحيث يحتاج إلىٰ تمييز في الخارج، ومن جهة أنّ العدم ليس بعدم بل وجود، ومن هذه الجهة فالأعدام متمايزة حيث إنَّها في الواقع وجودات.

ثانياً: إذا فسّرنا البيت بالنحو الثاني فلا مجال ـ من حيث الأساس ـ لطرح هذا السؤال، وإذا فسّرناه بالنحو الأوّل نقول: أنّ الصفة الأُولىٰ لا تختص بالعدم فالماهية كذلك، بل الوجود كذلك أيضاً (إذا كان المقصود من الوجود الوجود بما هو هو ونأخذ الوجود المطلق باعتبار صرف الوجود) أمَّا الصفة الثانية فمختصة بالعدم وعلى ضوء ما قلناه من أنَّ العدم باعتبارٍ له واقع وخارج يلزم غضّ النظر عن القسم الثاني.

المسالة الثانية : عدم العلّيّة بين الأعدام

كَذاكَ فِي الأعْدَامِ لا عِلِيَّة   وَإنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيبيَّة

يأتي على الألسن أحياناً التعبير أن علّة عدم «أ» هي «ب»، أو أن علّة عدم جودة المحصول هي «س»، أو أنّ علة عدم التعلّم عدم وجود فرصة للمطالعة، ويقال أحياناً: إنّ علة وجود «أ» هي عدم «ب»، أو إنّ عدم «أ» علة وجود «ب».

والخلاصة هي: تعتبر علّة عدم شيء أحياناً أمراً عدمياً، وأخرىٰ أمراً وجودياً. كما يعتبر عدم شيء علّة لوجود شيء آخر. وهنا يطرح السؤال التالي: كيف يمكن أن يكون العدم ـ وهو لا شيء محض ـ علة أو معلولاً، وبعبارة أخرىٰ: يقع أثراً أو منشأ للأثر.

الإجابة على هذا السؤال جلية في ضوء ما تقدّم فالعدم واقعاً وبالذات لا يقع علة أو معلولاً، رغم أن ذهننا يعتبر أن عدم «س» في الخارج علة أو معلول لوجود «ب»، أو عدم «أ» (يعني أن يعتبر الخارج ظرفاً لعلة عدم أو معلوليته)، لكن الحقيقة هي أن حكمنا أولاً وبالذات أنّ الوجود لم يقع علة للوجود، يعني نرفع العلّيّة الوجودية عن وجود في الخارج بحيث يكون «الخارج» قيداً منفياً لا قيد نفي. ثمّ نعتبر بالمسامحة للعدم خارجاً وواقعاً، وبمسامحة أُخرىٰ نعتبر عدماً علة لعدم آخر، وهذا لا يتعدىٰ كونه تسامحاً ومجازاً.

من الممكن أن يطرح الآن السؤال التالي: إنّ هذا التوجيه صحيح بالنسبة لعليّة العدم للعدم، أمّا كيف نبرز علية الوجود للعدم أو علية العدم للوجود؟

أمّا بالنسبة لعلية العدم للوجود كان نقول: حيث لم تات سيارة الاطفاء فقد احترق البيت بكامله، فالجواب: إنّنا هنا اعتبرنا عدم المجيء علّة لاحتراق البيت بكامله في حين أنَّ المسألة ليست كذلك في نفس الأمر والواقع، فعوامل الاحتراق متعددة: منها وجود المواد القابلة للاشتعال، ومنها وجود النار بواسطة الكهرباء أو اشتعال عود الكبريت... والعوامل في هذا العالم جميعها عوامل وجودية تتزاحم بينها وتؤثر وتتأثر بعضها بالبعض الآخر، ونتيجة هذا التأثير المتبادل يتغير مسير ومجرىٰ الحركة، والانعدام بوصفه ظاهرة وحادثة لا يتحقق أبداً. فالانعدام عبارة عن قبول الشيء لعدمه، وقد ثبت في الفلسفة أنّ الانعدام بعامه أمر نسبي، والانعدام بمعنىٰ قبول الموجود لعدمه أمر محال(١).

وعلى أيّ حال فالعوامل الوجودية تتبادل التأثير فيما بينها، ونتيجة هذا التأثير والتأثر تغير مسير حركة الأشياء، وبواسطة هذا التغير لا يتحقق الأثر والمعلول الذي يمثل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثر لحصلت النتيجة بنفسها. فالأثر في مثل هذه الموارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعدومة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلىٰ سلسلة عوامل أخرىٰ، يمكن أن تؤثّر في تلك العوامل المفروضة وتغيّر مجراها، وحيث لم تتحقق تلك العوامل، وأثّرت العوامل الأولىٰ في النتيجة أثرها لذا نقول: إنّ عدم العوامل الأخرىٰ علة وجود الأثر المفروض، في حين أنّ الأثر المفروض ـ في الواقع ـ هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولىٰ.

وعلى أساس ذلك نقول بالنسبة لعليّة الأمر الوجودي للأمر العدمي.

---

١ ـ تناولنا هذا البحث بالتفصيل في مقدمة المقالة الثامنة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

فهنا نفترض العوامل من الصنف الثاني علة لعدم المعلول، في حين أنّ المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولىٰ، وعدم العوامل الأولىٰ بدوره لا يتعدىٰ كونه تغييراً لمجرىٰ ومسير سلسلة عوامل .

على أيّ حال ففي باب العلّة والمعلول تتدخل الاعدام بصورة مجازية وهذا هو المراد من قوله :

كذاك في الأعدامِ لا عليّة وإن بها فاهوا فتقريبيّة

إمتناع إعادة المعدوم

إعَادَةُ المعْدُومِ مِمَّا امتَنَعَا وبَعضُهُم فِيه الضَّرُورَةَ ادَّعىٰ

بحث إعادة المعدوم أحد الأبحاث الهامة في الفلسفة. إعادة المعدوم تعني أن شيئاً موجوداً يُعدمُ ثمّ يوجد مرّةً أُخرىٰ بعينه، لا مثله. إذن؛ فنحن لا نتناول بالبحث الأمور التي يعاد مثلها ونظيرها كما هو الحال لو أنشد شخص شعراً ثمّ أعاد إنشاده كما أنشده أوّل مرة، فالمثال الأخير يطلق عليه «تكرار» لا «إعادة»، يعني تكرر وجود شيء، وممّا لاشك فيه أنّ هناك وجودات تبرز على طول الزمان وهي متشابهة ومتناظرة مع بعضها، فكما يمكن وجود شيئين متشابهين في مكانين كذلك يمكن وجود شيئين متشابهين في زمانين، ولكن مع التسليم باختلاف كلٍّ منهما عن الآخر.

إذن؛ إعادة المعدوم تعني إعادة عين ذلك الشيء بحيث لا يختلفان إلاّ في وقوع العدم بين وجودهما في زمانين، فإذا أخذنا شخصاً يبلغ من العمر خمسين عاماً وقارنّاه مع نفسه في سنّ الخامسة والعشرين، نجد أن هناك وجوداً واحداً استمرّ واتصل من سنّ الخامسة والعشرين حتىٰ سنّ الخمسين، والوجود الذي في سنّ الخمسين لا يختلف عن الوجود في سنّ الخامسة والعشرين، بل هو واحد. إذ «الانا» في سن الخامسة والعشرين موجودة

بعينها في سن الخمسين، وهي التي يستمر وجودها حتىٰ الشيخوخة .

فإذا افترضنا انساناً عُدِمَ وفني بحسب الواقع، ثمّ أُعيد عين ذلك الشخص بعد مدة من الزمان، بحيث لم يكن هناك فاصل بين الوجودين إلاّ تخلل العدم، فهذا المثال مصداق لإعادة المعدوم.

يبدو أن هذا البحث طرح أوّلاً بين الفلاسفة الإسلاميين، ولعل أوّل من طرحه هو علماء الكلام المسلمين بمناسبة أصل من أُصول الدين وهو «المعاد» .

طرح علماء الكلام ضمن أبحاث الوجود والعدم بمناسبة بحث المعاد السؤال التالي: هل من الممكن أن يعاد عين الشيء المعدوم بعد عدمه بحيث يعود إلىٰ الوجود عين وشخص ذلك الواحد الموجود؟

حسبَ بعض المتكلمين ـ ممّن ليس له باع في التحقيق ـ أنّ موضوع الحشر والقيامة ومسألة المعاد هي عين إعادة المعدومات، بمعنىٰ أنّ الأشياء أو على الأقل بني البشر يعدمهم اللّه تعالىٰ مرةً ويعيدهم مرةً أُخرىٰ، وحيث إنّ موضوع الحشر والقيامة من ضروريات الدين، لذا اعتقدوا بجواز إعادة المعدوم، بل اعتبروا وقوعه وتحققه من ضروريات الدّين.

لكن المحققين من علماء الكلام وجميع الفلاسفة اعتبروا إعادة المعدوم أمراً محالاً، وذهبوا إلىٰ أنّ موضوع الحشر والقيامة أمر غريب عن هذه المسألة، وما جاء في النصوص المقدسة من تعبيرات عن الحشر والقيامة لا تتوفر حتىٰ على الإشعار بإعادة المعدوم. وكل ما جاء في النصوص هو إشعار أو تصريح بوجود نشأة أُخرىٰ لاحقة لهذه النشأة، وهذه النشأة هي «الأُولىٰ» وتلك هي «العقبىٰ»، هذه هي «الدنيا» وتلك هي «الحشر والنشر والقيامة».

لقد ارتكب المتكلمون هنا اشتباهين رئيسين، أحدهما شرعي وديني، حيث اعتبروا انّ موضوع الحشر والقيامة هو اعادة المعدوم، والآخر عقلي وفلسفي حيث اعتقدوا بجواز إعادة المعدوم، والأوّل «صغرىٰ» والثاني «كبرىٰ» والمجموع يشكّل قياساً منطقياً.

امّا الفلاسفة فهم يعتقدون: أوّلاً: أن اعادة المعدوم أمر محال، وإذا عدم شيء ما، وأعيد مرةً أُخرىٰ إلىٰ الوجود فما يعاد ليس هو عين ذلك الشيء، بل شبيهه ونظيره، ولذا يقول السبزواري ـ الذي يتابع نظرية الفلاسفة ـ :

إعادة المعدوم ممّا امتنعا ويعضهم فيه الضرورة ادعىٰ

يعني: أنّ اعادة المعدوم من الأمور الممتنعة والمستحيلة، وقد ادعىٰ بعض الفلاسفة ـ وخصوصاً ابن سينا ـ أنّ هذه المسألة من البديهيات، ولا تحتاج إلىٰ دليل وبرهان. لكن الفلاسفة أقاموا دلائل وبراهين لإثبات مدّعاهم وسنشير إليها.

وثانياً: أنّ المعاد لا يعني اعادة المعدوم، وأنّ الأشياء وعلى وجه الخصوص بني البشر لم تعدم، لكي تخلق من جديد بعد العدم. بل العدم عدم نسبي. مثلاً إذا مات انسان وعدم من الحياة التي كان عليها فهو لم يمحَ من صفحة الوجود تماماً، بل بمعنى ما ـ في ضوء نظرية الفلاسفة ـ لم يعدم أي شيء من صفحة الوجود. وسوف يذكر السبزواري في نهاية هذا البحث أنّ نظرية المتكلمين بصدد عدم المخلوقات والمعاد الجسماني وأنّ الأجسام تعاد بعد عدمها غير ضائر بمذهب الفلاسفة، وإنْ لم يقدم هنا ايضاحاً بهذا الصدد. بل يُرجع إلىٰ بحث المعاد حيث ثبت هناك أنّ امتناع اعادة المعدوم لا يتعارض مع الاعتقاد بالمعاد الجسماني.

إذن؛ المقصود من اعادة المعدوم إعادة عين الشخص المعدوم(١). نعم نحن نفترض أحياناً في محاوراتنا الاعتيادية شبيه الشيء عين ذلك الشيء، أو نستخدم النوع بدلاً من الشخص.

يكون غرض الإنسان في بعض الموارد قائماً بـ«نوع» الشيء بدلاً من «شخص» ذلك الشيء. فيلحظ النوع بدل الشخص، نظير أن تكون للإنسان علاقة بالمال ـ نوع المال ـ دونَ أن تكون له علاقة بمال شخصي معين، بل يمكن أن يقوم مقام أيّ مال شخصي معين ما يعادله من مال. من هنا فإذا كانت لدىٰ الشخص ورقة نقدية بقيمة دينار وأخذها شخصٌ آخر، ثم أفلح صاحبها باسترداد دينار من الشخص الآخذ يقول: استرجعت ديناري، في حين لم يسترجع عين الدينار الذي أُخذ منه بل استرجع مثله وشبيهه. ولكن حيث إنّ غرض ذلك الشخص متعلق بأصل المال، وكان موقفه من الدينارين على السواء، فاعتبرهما أمراً واحداً، فيقول: استرجعت مالي، فهذه الحالة تختلف مع حالة قيام غرض الإنسان بالشخص لا بالنوع، فلو استبدلنا المال بالابن، وافترضنا أن ابن «س» قد اختُطف ولم يلفح «س» إلاّ باختطاف ابن الخاطف، فهنا لا يقول أبداً أنّني قد استرجعت ابني. وهذا التسامح في التعبير يرتبط بغرض المتكلّم، وهو مستخدم كثيراً في المحاورات العرفية، واستخدامه كذلك أمر ضروري.

إذا صنعنا من جسم مطاوع شكلاً من الأشكال، ثمّ هدمنا هذا الشكل، وبعد ذلك اعدناه مرةً أُخرىٰ على شكله الأوّل، فهنا نقول: إنّ

---

١ ـ من الممكن ان تطرح هنا شبهة أمام البعض وهي: انّ الموجود من حيث الاساس لا يعدم، فليس لهذا البحث موضوع على هذا الأساس. وقد أشبعنا البحث حول هذه المسالة في مقدمة المقالة الثامنة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

الشكل الاوّل ظهر مرةً أخرىٰ فاعتبرنا عين الشكل الاوّل قد أُعيد في الشكل الثاني، وهنا تسامحنا أيضاً في التعبير، إذ الشكل الاوّل والثاني ليسا واقعاً واحداً، ووحدتهما مجازية فهي وحدة بالنوع لا بالشخص ولكن حيث لم تكن الخصوصيات الفردية نصب أعيننا أو لم نأخذها بالاعتبار نعدّه شيئاً واحداً أتلف ثمّ أُعيد مرةً أخرىٰ، فنتخيّل أنّ ذهاب الشكل الأوّل وظهور الشكل الثاني نظير خروج شخص من مكان ثمّ الرجوع إليه مرةً أُخرىٰ، فتكون رابطة الشكل بالجسم نظير رابطة المكان العرفي لشيء مع ذلك الشيء.

أشرنا في بحث اتحاد العاقل والمعقول أن ظهور العرض في الموضوع، أو الصورة في المادة ليس من قبيل مجيء موجود من الخارج وحلوله في الموضوع أو المادة، بل عروض وحلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة عين تحققها، لا أنَّ لها تحققاً بنفسها مع قطع النظر عن الانتساب إلىٰ الموضوع أو المادة، ثمّ حصلت لها نسبة العروض والحلول. وهذا هو المعنىٰ الصحيح لقول الفلاسفة في باب العرض، حيث يقولون: وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وقد ارتكب المتكلّمون هذا الخطأ، بل أشدّ منه في باب إعادة المعدوم، فخطأهم هو: أنَّهم حسبوا عدم الشيء ووجوده نظير خروج الإنسان من محل والعودة إليه مرةً أخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ أنّ المتكلمين ـ دون أن يلتفتوا ـ افترضوا الوجود والعدم بمنزلة إضافتين ونسبتين اعتباريّتين زائدتين على الذات، فحسبوا أنَّ هويّة شيء وتشخّصه لا علاقة لها بوجوده، والوجود معنىٰ عارض وزائد على الهويّة والتشخّص. فإذا فرض سلب الوجود عن شيء تبقىٰ هويته وتشخّصه محفوظاً فهو هو، وإنْ كان معدوماً، وعلى هذا

الاساس فعدم الشيء ووجوده مرةً أخرىٰ لا يضر بهويته وتشخّصه.

ولعل هذا الخطأ نشأ جرّاء قياس عالم الخارج بعالم الذهن، فمناط هويّة ونفسية الشيء في أذهاننا هي الصورة الذهنية الخاصة لذلك الشيء، مثل الصورة الذهنية التي لدينا عن زيد، وبعبارة أُخرىٰ ماهيته. ومفهوم الوجود والعدم في الذهن مفهومان عارضان، ومعروضهما في الذهن واحد، ولا يقوّم أي واحد من هذين العارضين الذات. أمّا الخارج فهو عكس الذهن تماماً، فالذات الذهنية غير الخارجية، فالوجود في الذهن عارض، لكنه في الخارج عين الذات، والعدم في الذهن عارض على الهوية، وليس هناك في الخارج من هذه الناحية عارض ومعروض. وفي ضوء هذا الخلط بين عالم الخارج والذهن تثبت مرة ثانية المقولة التي تقول:

ما لم نتعرّف على الذهن لا يمكننا أن نتوفر على الفلسفة.

عرفنا انّ نظرية إمكان إعادة المعدوم تقوم على افتراض أنّنا نقول بالهوية والتشخّص مع قطع النظر عن الوجود، وانّ العدم عبارة عن زوال حالة عرضية عن الشيء فلا تذهب هويته وواقعيته. ولا أظن اي فيلسوف ـ وإن كان على الحد الأدنىٰ من المعرفة ـ يؤيد نظرية إمكان إعادة المعدوم، نعم ينحصر البحث في امكان هذا الموضوع بين أُولئك الذين لا يعرفون من الأفكار الفلسفية سوىٰ الألفاظ والكلمات. فنحن لا يمكننا قبول هذه النظرية سواء قلنا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية، إذ حتىٰ بناءً على أصالة الماهية، فالماهية مع قطع النظر عن الوجود والحيثية المكتسبة عن الفاعل ليس لها شخصية وهوية. بل تكون لها هوية وتشخّص في مرتبة اتصافها بالوجود فقط[1].

---

١ ـ القائل بأصالة الماهيّة لا يقول أيضاً إنّ للماهية ذاتاً منفصلة عن الوجود والعدم في الخارج، ⇦

أدلة وبراهين الفلاسفة على امتناع اعادة المعدوم

الدليل الأوّل:

من جملة البراهين التي أقامها السبزواري في شرح المنظومة هو:

فَإنَّهُ عَلى جَوَازِهَا حُتِمَ　　فِي الشُّخْصِ تَجْوِيزُ تَخلّلِ العَدَم

يعني: بناء على افتراض جواز اعـادة المعدوم يلزم أنْ يفصل العدم بين الشيء الواحـد. فـهل يمكن أنْ يفـصل «العـدم» بين الشـيء ونفسـه؟ من الواضح أنّ فصل العـدم بين الشخصين كالمتنبي وشوقي أمر لا اشكال فيه،

⇦ يعني لا يقول إنّ الذات المتعينة يعرض عليها الوجود في الخارج حيناً والعدم حيناً آخر، بل يدعي أنَّ الماهيـة مع قطع النظر عن الوجـود ليس لها في الخـارج ذات؛ إذ خلافاً لذلك يلزم القول بـالماهية المنفكة عن الوجـودين. فالقـائل بأصالة الماهيـة يرىٰ أنَّ الماهية لهـا ذات منفكة عن الوجود والعـدم في الذهن فقط، وهذا ليس في حـاق الذهن بل بالتحليل العقلي. وفي ضـوء التـحليل الدقـيق الذي حـررناه في حـاشـية على شـرح المنظومـة فـالانفكاك بين الماهيـة ومفهوم الوجود والعدم لا واقعية الوجود. فراجع.

من هنا تبرز وجاهة البرهان المعروف على أصالة الوجود

(كيف وبالكون عن استواء　　قد خرجت قاطبةُ الاشياء).

فـالحقيـقة هي: رغم أنّ القـائلين بأصـالة الماهية لا يـقولون بثبوت المـعدومـات وجواز اعـادة المعدوم، لكن هذين الامرين يلزمان على القول بأصالة الماهية. غاية ما في الأمر أنَّ المتتبعين من انصار نظرية أصالة الماهيـة أنكروا هاتين المسألتين البديهيتي البطـلان، دون أن يلتفتوا إلىٰ أنّهـما لازمـان على القول بأصـالة الماهيـة. والمغفلين منهم قـبلوا القـول بأحد هذين اللازمين ـكمـا هو الحال لدىٰ بعض أدعياء العلم في زمـاننا ـ أو قبلوا القـول بكلا اللازمين ـ كـما هو الحـال لدىٰ بعض المتكلمين ـ . وصـدر المتـألهين التـفت بدقّتـه إلىٰ بطلان أصـالة الماهيـة من حيث الأساس، لكنّه لم يلتفت أيضاً إلىٰ لزوم اللازمين المتقدمين على القول بأصالة الماهية، وهذا يرجع إلىٰ جدة البحث في نظرية أصالة الماهية والوجود.

أمّا فصل العدم بين الشيء الواحد، نظير الإنسان الواحد ونفسه أمر غير قابل للتصور، وحتىٰ الزمان لا يمكن أن يفصل بين الشيء الواحد ونفسه، إذ أنّ ذلك شيء واحد لا أكثر.

٢ ـ الدليل الثاني :

هذا البرهان أوضح من سائر براهين هذا الباب، وهو يقوم على أساس نظرية أصالة الوجود. ينبغي لنا بدءً أن نعلم أنَّ هوية الأشياء لها ملاك ومناط، مثلاً افترض أنّ القلم الذي بيدك قد أُخذ منك فمن الممكن أن يعاد لك عين القلم المأخوذ أو يعاد لك قلم آخر، ومن الممكن أن تعطىٰ شيءٌ آخر غير القلم. يعني: تصدق مرة بشكل دقيق القضية التالية: إنّ عين القلم الذي أُخذ أُعيد إليك. وتصدق في صورة أُخرىٰ القضية التالية: إنّ ذلك القلم لم يعاد إليك. فهاتان القضيتان صادقتان ومطابقتان للواقع، ولكن إذا صدقت أحدهما تكذب الأُخرىٰ.

إذن هناك في الواقع ونفسِ الامر خصوصية وملاك ومناط صدقت في ضوئه إحدىٰ القضيتين مرةً ولم تصدق في محل آخر. نأتي الآن لنرىٰ ما هو مناط هويّة وتشخّص الشيء؟

يمكن في الوهلة الأُولىٰ أن تحسب كل شيء له ذات فهويته وتشخّصه منوط بذاته. وعين تلك الذات المتشخّصة ذات الهوية توجد حيناً وتعدم حيناً آخر، أي تحمل في الخارج صفة الوجود حيناً وصفة العدم حيناً آخر. وعين تلك الذات الشخصية هي التي تقبل أن تكون موجودة في ذهننا.

ولكن مع قليل من الالتفات ندرك أنّ لازم هذا التصور الابتدائي هو القول بثبوت الماهيات منفكة عن الوجودين. إذن؛ فمن المقطوع به أنّ

تشخّص وهويّة الشيء منوط بوجود ذلك الشيء، فإذا أصبح ذلك الشيء موجوداً فهذا يعني أنّه أصبح موجوداً بهويّة خاصة، وإذا ارتفعت تلك الموجودية فلا تبقىٰ هويّة. ومن المحتم أن يكون الوجود الثاني هوية ثانوية.

مع الالتفات للمقدمة أعلاه وافترضنا أنّ معدوماً يراد إعادته، فالإعادة تعني الإيجاد، فهل أنّ الإيجاد الثانوي عين الايجاد الأوّلي؟

من المسلّم أنّ الايجاد الثانوي يحصل في زمان لاحق، غير زمان الايجاد الأوّلي يعني أنّهما إيجادان لا إيجاد واحد؛ اذ لو كان الايجاد الثانوي عين الايجاد الأوّلي فليس هناك اعادة للمعدوم. أو يلزم أنَّه كلّما حصل ايجاد حصلت إعادة للمعدوم أي أنَّنا نعتبر كلّ وجود ابتدائي اعادة.

الايجاد الثانوي غير الايجاد الأوّلي، والوجود الأوّل غير الوجود الثاني أيضاً؛ إذ يستحيل أن يكون هناك إيجادان ووجود واحد. حيث قال الفلاسفة وقلنا في هوامش «أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي»[1] . وأثبتنا أنّ الايجاد عين الوجود.

إذن؛ فإذا كان هناك إيجادان كان هناك وجودان، وإذا كان هناك وجودان حصل تكثّر فلا وحدة بين الموجود الأوّل والثاني. إذن فما افترضناه قد أُعيد ليس عين الموجود الأوّل بل ايجاد مماثل له. نعم إذا افترضنا أنّ ملاك الهوية والوحدة شيء آخر غير الوجود فلا يتم هذا البرهان، لكنّنا قلنا إنّ هذا البرهان يبتني على نظرية أصالة الوجود. كما اثبتنا أنّ كون ملاك الهويّة والتشخّص هو ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود نظرية في غاية الضحالة. ويقول السبزواري:

---

١ ـ «أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، ج ٣، هوامش المقال الثامن، ص ١١٠ ـ ١١٣.

وَجَازَ انْ يُوْجَد مَا يُمَاثِلَه مُسْتَانفاً وَسَلْبُ مَيْزٍ يُبْطِلُه

يعني: إذا كانت اعادة المعدوم ممكنة فيجوز حينئذٍ ايجاد مماثل المعدوم ابتداءً، في حين أنّ عدم الامتياز بين المماثل والمعاد يبطل هذا القول. وبعبارة أُخرىٰ: إذا كانت إعادة المعدوم أمراً ممكناً يلزم ان لا يكون هناك فرق بين اعادة المعدوم وإيجاد المماثل. إذ يعتقد المتكلّمون أنّ هناك مسألة غير مسألة ايجاد المماثل، وهي مسألة إعادة المعدوم. فمن زاوية نظر الفلاسفة ايجاد المماثل ليس بمحال، يعني يمكن ايجاد مثل ونظير الشيء المعدوم بعد عدمه، ومن المسلّم أنّ الايجاد الأوّلي غير الايجاد الثانوي والوجود الثاني غير الاوّل من زاوية الزمان والمكان إلاّ أنَّ الوجود الأوّل والثاني يتشابهان في سائر الجهات.

إذن؛ فإيجاد المماثل أمر ممكن وموضع اتّفاق الجميع، والفارق هو أنَّ ما يقوله المتكلمون، ولم يقع موضع قبول الفلاسفة هو اعادة عين المعدوم وهو أمر محال وغير ممكن.

نأتي الآن لنسأل المتكلّمين: إذا كان هناك إمكان لإعادة المعدوم مضافاً لإيجاد المماثل، فما هو الفرق بين المعاد والمماثل؟

فإذا توفرت القدرة والإرادة على ايجاد هذين الأمرين فأحدهما اعادة عين المعدوم والآخر ايجاد المماثل، فما الفرق بين هذين الفعلين، والحق أنَّه ليس هناك فرق، وما حسبوه اعادة المعدوم هو عين ايجاد المماثل.

٣ ـ الدليل الثالث:

إذا افترضنا أنّكَ قد أدرت يدك من جهة اليمين إلىٰ جهة الشمال بشكل أُفقي، فهذه الحركة حصلت في زمان معيّن، ثمّ انعدمت بعد ذلك.

فإذا كرّرت هذه الحركة فالحركة الثانية غير الأولىٰ، إذن؛ فالحركة الأولىٰ لم تعاد؛ إذ أنّ معنىٰ اعادة المعدوم هو كون الحركة الثانية عين الأولىٰ لا تكرار لها أو مثلها، وحيث إنَّ الحركة الثانية وقعت في زمان غير زمان وقوع الحركة الأولىٰ، إذن فالحركة الثانية غير الأولىٰ؛ فالزمان ليس أمراً يمكن أن يستلّ من موضع ويُحلّ في موضع آخر، فهذا من المحال إذ أنَّ الزمان حركة غير قابلة للتعويض والتبديل. فحينما يكون زمان حركة غير زمان الحركة الأخرىٰ فالحركتان متغايرتان، ولذا فإعادة المعدوم لا معنىٰ لها في مورد الأمور التي تكون من مقولة الحركة، أي الأمور التي يكون الزمان جزءً منها.

وعلى أساس ذلك فكل الأشياء التي تحلّ في زمان لا يمكن اعادة المعدوم منها؛ إذ اعادة ذلك تستلزم اعادة زمانه، والزمان نفسه غير قابل للإعادة والرجعة. والّذين قالوا بإعادة المعدوم في الأمور الزمانية حسبوا أنّ الأشياء التي تقع في الزمان غريبة عن الزمان فافترضوها كالماء في الاناء ثمّ يبدل ذلك الإناء، حسبوا أنّ الإنسان في اللحظة الثانية هو عين الإنسان في اللحظة الأولىٰ، غايته تغيّر زمانه، والحقيقة أمرٌ غير ما حسبوا.

مناط الصدق في القضايا

الحُكْمُ إنْ فِي خَارجيةٍ صَدَقَ — مِثْلُ الحَقيقَةِ لِلْعَيَنِ انْطَبَق
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ — لِنَفْسِ الأَمْرِ فِي الذِّهْنِيَّةِ

يتناول هذا الفصل البحث في بيان ملاك صدق وكذب القضايا، فيحدد نهج صدق ومطابقة القضايا المختلفة مع الواقع في مواردها المختلفة.

الصادق أو الحقيقي هو الامر المطابق للواقع. هذه قضية لم تكن موضع شك في أوساط الفلاسفة القدماء. وحينما يقولون إنّ القضية تحتمل الصدق والكذب يعنون بذلك انّ القضية تصلح لأن تتطابق مع الواقع، أو تتعارض معه، وحينما يقولون إنّ الفلسفة تستهدف كشف الحقائق والحصول عليها وتمييزها عن الأوهام يقصدون بـ «الحقائق» سلسلة الأفكار والمعلومات، التي تتطابق ـ ومن حيث الأساس ـ مع الواقع. فكلّ معنىً ومفهوم يقال له: «حقيقة» له واقع وخارج. فصدق الفكر وحقيقته يعني أن يتطابق مع واقعه وخارجه.

من هنا يبرز إشكال بالبيان التالي:

إنّ هناك مجموعة قضايا لا يشك بصحتها وصدقها، ولكن نجد في نفس الوقت أنّ هذه القضايا لا تتطابق والخارج كالقضايا المنطقية أي القضايا

التي تتألّف من مفاهيم منطقية، مثلاً: «الإنسان كلّيّ»، «الكلّيّ إمّا ذاتي أو عرضي». والأمر كذلك في القضايا التي تدخل المفاهيم المنطقية ضمن اجزائها، مثلاً: «الإنسان نوع» أو «الإنسان كلّي»، ولاشكّ في صدق هذه القضايا، لكنها لا تتطابق مع الخارج؛ إذ الإنسان ليس بكليّ في الخارج.

وهذا الاشكال يجري في مطلق القضايا المستخدمة في العلوم، والتي تُدعى اصطلاحاً «القضايا الحقيقية»؛ إذ من الثابت أنّ القضايا التي تُشَكَّل في العلوم لم يلحظ فيها الموضوع الموجود في الخارج بل الأعم من الأفراد الخارجية والذهنية. ومما لاشك فيه أنّ هذه القضايا صادقة، رغم أنّنا لا يمكننا القول إنَّها متطابقة مع الخارج.

إذن؛ فالقضايا المنطقية ليس لها أيّ تطابق مع الخارج، والقضايا الكلية المستخدمة في العلوم أشمل ممّا هو في الخارج، والخارج أضيق من مفادها. وعلى أيّ حال فلا تطابق بين مفاد هذه القضايا والخارج. نعم ينحصر صدق التعريف المتقدم في مورد القضايا التي يصطلح عليها منطقياً «القضايا الخارجية» وكذلك «القضايا الشخصية».

إذن؛ يمكن القول إنّ تعريف الصدق والكذب تعريف سطحي مستلهم من القضايا السطحية العرفية، ولا ينسجم مع القضايا المنطقية والقضايا الكليّة المستخدمة في العلوم.

وقد طرح هذا الاشكال بصياغة وأسلوب آخر بين الفلاسفة المحدثين، وقد أوضحوا عدم انسجام التعريف المتقدم مع قضايا الرياضيات والعلوم الطبيعة وحتىٰ قضايا التاريخ بنحو خاص. وفي ضوء الاشكال على قضايا التاريخ يمكننا القول إنّ عدم مطابقة التعريف تشمل حتىٰ صنفاً من القضايا الخارجية كـ«قضايا التاريخ».

ونحن هنا نترك استيعاب هذا الموضوع، حيث إنّنا سجّلنا بيان هؤلاء الفلاسفة بشكل مفصّل في مقدمة المقالة الرابعة من كتاب «أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي» فراجعوا.

امّا ما يمكننا قوله إجمالاً فهو: إنّ هؤلاء الفلاسفة لم يقدّموا جواباً للإشكال المتقدم، وذهبوا إلىٰ انّ الإشكالات المتعلقة بتعريف الصدق والحقيقة إشكالات لا جواب لها؛ ولذا رفضوا التعريف المتقدم، وقدّم كلّ منهم تعريفاً ينسجم مع ذوقه وتوجهه.

إلاّ انَّ التعريف المتقدم للحقيقة ليس أمراً اعتبارياً عرفياً ليمكننا رفع اليد عنه، ذلك التعريف مستنتج من اصل كلّي ويقيني يشكّل حدّاً فاصلاً بين سبيل العلم والفلسفة ونهج السفسطة والشك المطلق، فرفع اليد عن هذا التعريف يُساوق إنكار العلم مطلقاً والسقوط في وحل السفسطة. ولا يسعنا هنا تفصيل البحث ونرجع القارئ إلىٰ كتاب أُصول الفلسفة.

امَّا طريقة القدماء في دفع الاشكال فهي بنحو آخر، فقد أجابوا على الاشكال مع الاحتفاظ بالتعريف المتقدم.

وخلاصة جوابهم هو: أنّ صدق القضية هو مطابقتها مع الواقع، لكن الواقع ونفس الامر ليس محصوراً بالوجود العيني والخارجي الذي هو وجود بالفعل.

فالقضية يلزم أن تتطابق مع ما تحكي عنه، فتحكي القضية أحياناً عن واقع خارجي عيني موجود بالفعل، وفي هذه الصورة يكون صدق القضية بمطابقتها مع الواقع الخارجي الموجود بالفعل. وتحكي القضية احياناً أُخرىٰ عن مرتبة ذات الماهية وتوضح أنَّ الماهية «س» تلزمها الصفة «أ» كلّما وجدت، فصدق مثل هذه القضية بكون الماهية في مرتبة ذاتها لها مثل هذا

الشأن، وهذا هو شأن جميع القضايا المستخدمة في العلوم.

وتحكي القضية أحياناً عن الحقيقة الذهنية لشيء فصدق مثل هذه القضية بكون ذلك الشيء يتمتع بتلك الخاصية، ولا يلزم حينما نوضح الحالة الذهنية لشيء ما أن تكون له في الخارج تلك الحالة، بل يلزم أن تكون له تلك الحالة في الذهن، فقط. وإذا لم تكن له تلك الحالة في الذهن فرضاً وكانت في الخارج فالقضية كاذبة؛ إذ القضية تبيّن الحالة الذهنية والفرض أن ليس له تلك الحالة في الذهن، بل في الخارج.

والخلاصة أنّ التعريف حينما يقول: الصدق مطابقة القضية للواقع لا ينبغي أن يفهم بأنّ الصدق عبارة عن مطابقة القضية للواقع العيني الخارجي الموجود بالفعل في الزمان الحاضر، بل ينبغي أن يفهم بأنّ الصدق مطابقة القضية لما تحكي عنه ومن الواضح أنّ فاعلية الذهن ليست محدودة بالحكاية عن الأمور الخارجية الموجودة بالفعل في الزمان الحاضر. بل تحكي أحياناً عن أمور ماضية وأخرىٰ عن أمور مستقبلية، وتحكي أحياناً عن مرتبة ذات وشانية موضوع، وأحياناً أخرىٰ تحكي عن الحالة الذهنية لشيء ما، ويمكن أن تصدق القضية في جميع هذه الموارد، يعني أن تتطابق مع واقعها الذي هو عبارة عمّا تحكي عنه.

إذن يمكن القول: إنّ الإشكالات على التعريف نشأت نتيجة عدم استيعاب أسلوب فعّالية الذهن في القضايا ونهج تحليل وتجزئة الذهن للموضوعات، فتخيّلوا أنّ فاعلية الذهن تنحصر بصياغة صور سلسلة الوقائع الخارجية الموجودة بالفعل.

يلزمنا هنا أن نقول: لا وجه لحصر القضايا في باب مناط صدق القضايا بالأقسام الثلاثة «الخارجية، الذهنية، الحقيقية»؛ إذ من الممكن أنْ

تكون هناك قضية غير هذه القضايا الثلاث.

توضيح ذلك: أنَّ الأقسام الثلاثة للقضية للوجود والواقع دخل في موضوعها، فالقضية الخارجية الوجود الخارجي، والقضايا الذهنية الوجود الذهني، والقضايا الحقيقية ـ رغم أنَّ موضوعها ذات الماهية ـ جعلت فيها ذات الماهية موضوعاً من جهة أنَّ لها شأنية بالفعل لان يثبت لها المحمول إذا تحقق لها وجود (١).

لكن هناك قضايا تبحث في المنطق وليس للوجود أي دخل فيها، مثل القضايا التي تستخدم في التعريف «الحمل الأوّلي» فنقول مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. أو القضايا التي تذكر لوازم ذات الماهية، التي هي للماهية قبل الوجود، مع غضّ النظر عن الوجود. كما نقول: الإنسان ممكن الوجود (رغم أنّ لنا ملاحظة حول لوازم الماهية سنتناولها بالبحث في مجال آخر). فهذان القسمان للقضية ليست داخلة في القضايا الخارجية ولا الذهنية ولا الحقيقية، ومع ذلك فهي صادقة ولكن ما بازاءها ليس الوجود الخارجي أو الذهني.

ولاجل إيضاح الفكرة المتقدمة نقول: كلّ الحاضرين في هذا الصف طلاب جامعيون، فهنا لحظنا عدة أشخاص محددين لهم الصفة المذكورة. ونقول أحياناً: الإنسان نوع، والمقصود هنا هو أنَّ مفهوم الإنسان في الذهن متّصف بالنوعية. وأحياناً أُخرىٰ يقال: ٢٥ تساوي ٥×٥ أو يقال في تعريف المثلث: شكل تحيطه ثلاثة خطوط مستقيمة، ويقال أحياناً: إنَّ الإنسان ذا

---

١ ـ التحقيق في معنىٰ ومفاد القضية الحقيقية ـ مع الالتفات إلىٰ الاخطاء الفاحشة التي وقع فيها المناطقة وغيرهم ـ خارج عن حدود هذا الكتاب، وقد استوعبنا هذا البحث في محل آخر، ونكتفي هنا بالإشارة إليه.

الراسين ممكن الوجود. وفي كلّ مورد من هذه الموارد لُحظ موضوع القضية بنحو خاص، ففي المثال الأوّل لحظ بشكل مباشر عدة أشخاص، وقيل: إنَّ هؤلاء طلاب. وفي المثال الثاني قيل: إنَّ المفهوم له في الذهن صفة النوعية. وفي المثال الثالث قيل: إنَّ الطبيعة لها شأنية وحيثية بالفعل لأن تتصف حين وجودها بالصفة المذكورة.

وفي المثال الرابع قيل: إنّ حقيقة ذات المثلث هي كذا، وليس هناك لحاظ لمرتبة تحققه وواقعيته. وفي المثال الخامس قيل: إنَّ تلك الماهية لها باستمرار خاصية إمكان وجودها، وهذه الخاصية مترتبة عليها بالفعل وليس لها شأنية أمر آخر.

الإيضاح الذي قدّمه السبزواري ضمن الأبيات المتقدمة هو: أنَّ مناط صدق القضايا الخارجية، والحقيقية تطابقها مع الوجود العيني (عيني بالفعل في الخارجية وفي الحقيقية الأعم من الوجود بالفعل والمقدّر) ومناط الصدق في القضايا الذهنية تطابقها مع نفس الأمر. ومع غضِّ النظر عن تناقض هذا الإيضاح مع ما قدمه السبزواري في قسم المنطق من المنظومة، فهو غير صحيح، والصحيح هو ما ذكره في قسم المنطق.

فهناك ذهب إلىٰ أنَّ مناط صدق القضايا الخارجية تطابقها مع الوجود العيني، والذهنية تطابقها مع الوجود الذهني، والحقيقية تطابقها مع نفس الأمر. ويبدو أنّ سبب عدوله هنا عمّا ذكره في قسم المنطق هو أنَّه وجد قوله بأنّ مناط صدق القضايا الذهنية تطابقها مع الوجود الذهني يستلزم أن تكون جميع القضايا الكاذبة صادقة؛ إذ كلّ قضية كاذبة لها تطابق مع الوجود الذهني، حيث إنَّ لها تصوراً ذهنياً، ومن هنا نجد السبزواري في نهاية هذا البحث يوازن بين نفس الأمر والذهن، ويقول إنّ النسبة بينهما عموم

وخصوص من وجه، ومادة الافتراق هي القضايا الكاذبة.

وهذا التوهم الذي وقع فيه السبزواري خطأ كبير بل مدهش؛ إذ أنّ هناك فرقاً بين أن يكون لوجود الموضوع في الذهن صفة واقعية مثل أنّ الإنسان في الذهن نوع، وبين أن نتصور موضوعاً ثم ننسب إليه كذباً مفهوماً خاصاً ليس له مع وجود الموضوع في الذهن أو الخارج نسبة واقعية.

ثمّ يقول السبزواري في تعريف نفس الأمر:

بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الأَمْرِ حُدْ وَعَالِمِ الأمرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ

عُرِّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، وقالوا إنَّ معنىٰ نفس الأمر «في حدّ ذاته»، وهناك تعريف آخر لنفس الأمر وهو إنَّه عالم الأمر وعالم الأمر عبارة عن العقل الكلي المجرد. وفي شرح التعريف يقول السبزواري إنّ معنىٰ «في حدّ ذاته» أنَّ الشيء هو كذلك مع قطع النظر عن أيّ فرض. لا نجانب الصواب إذا قلنا إنَّ نفس الأمر هو «في حدّ ذاته» يعني مع قطع النظر عن فرض أي مفترض، لكن هذا المقدار من البيان لا يحلّ المشكلة، إذ يمكن لكلّ مستشكل أن يقول: إنَّنا لا نعرف إلاّ الوجود الخارجي والوجود الذهني، وما وراء ذلك هو افتراض بحت. إذن؛ فنحن مضطرّون في القضية التي لا تتطابق مع الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني - فهي لا تتطابق مع نفس الأمر - أن نفتح باباً آخر ونأخذ اعتبارات القضايا بنظر الاعتبار، ومن الواضح أنَّ هذه الاعتبارات ترتبط باعتبارات الموضوع طوليّاً، يعني تلحظ ذات الموضوع مرةً، وتلحظ مرتبةً زائدة على الذات مرة أُخرىٰ، بتفصيل سنذكره في محل آخر، ونطلق على مثل هذه الاعتبارات الاعتبارات الطوليّة للماهية.

يمكن تلخيص ما تقدّم بما يلي :

١ ـ عرّف الفلاسفة القدامىٰ صدق وحقيقة الأفكار والمعلومات بمطابقة الواقع.

٢ ـ أثار هذا التعريف إشكالات طُرحت بين الفلاسفة الإسلاميين بطريقة وطرحت بين الفلاسفة الغربيين بطريقة أُخرىٰ.

٣ ـ يرتبط الإشكال بين الفلاسفة الإسلاميين بالقضايا التي تتألف من المفاهيم المنطقية والقضايا الحقيقية التي تستعمل في سائر العلوم.

٤ ـ للفلاسفة الغربيين بيان خاص في كلٍ من المسائل الرياضية، والطبيعية. وحتىٰ التأريخ.

٥ ـ في ضوء بيان الفلاسفة الغربيين يكون الإشكال وارداً حتىٰ على بعض القضايا الخارجية «كالقضايا التأريخية».

٦ ـ عالج الفلاسفة القدامىٰ الإشكال مع الاحتفاظ بالتعريف، أمّا المحدثون فقد ألغوا التعريف.

٧ ـ عكف الفلاسفة الإسلاميّون في معالجة الإشكال على تقسيم القضايا إلىٰ خارجية وذهنية وأوضحوا أنَّ لكلٍ منها مناط صدق خاص.

٨ ـ روح جواب الإسلاميين هو : أنَّ واقعية كلّ شيءٍ بحسبه.

٩ ـ هناك تفاوت بين ما ذكره السبزواري في قسم المنطق وما ذكره في قسم الفلسفة، والصحيح هو ما ذكره في المنطق.

١٠ ـ ما ذكره السبزواري في تحديد نسبة الذهني إلىٰ نفس الامر غير صحيح. وحتىٰ ما ذكره من أنَّ خارجية كلّ شيء بحسبه وكلّ ذهني خارجي وأنّ مرتبة قوة وشأنية الماهية لون من الخارج غير صحصح أيضاً.

١١ ـ هناك إشكال في مفاد القضايا التي يكون حملها أوّلياً،

والإشكال قائم ايضاً في لوازم الماهية ولذا لا يكفي تقسيم القضايا إلى ثلاثة أقسام.

١٢ ـ الإشكالات التي أثيرت هنا نشأت جرّاء عدم استيعاب اشكال الفعّاليّات الذهنية. فالذهن بمثابة المرآة، وصدق كل مرآة منوط بمطابقة ما انعكس فيها مع ما تحكي عنه. لا مع ما لا تحكي عنه. فمثلاً إذا قلنا: جئت يوم الجمعة فصدق القضية بتحقق المجيء من قبلي يوم الجمعة لا يوم الخميس.

تعلق الجعل بالوجود

الجَعْلُ لِلتاليفِ وَالبَسيط عَمّ   لِلرَبْطِ والنفسِي الوجودُ إذ قُسِمَ

بغية إيضاح فكرة هذا البحث يلزمنا ذكر عدة مقدمات:

المقدّمة الأولى:

تقدم في الأبحاث الماضية أنَّ الوجود إمَّا أن يكون مطلقاً، وإمَّا أن يكون مقيداً. ونذكر هذا التقسيم هنا بلغة أخرىٰ فنقول: إمَّا أن يكون الوجود نفسياً وإمَّا أن يكون رابطاً. والوجود النفسي هو عين الوجود المطلق يعني أنّ نعتبر أصل موجودية شيءٍ ما، فنقول: الإنسان موجود، فما نتصوره في هذه القضية ونكون بصدد بيانه هو أنّ للإنسان وجوداً، وأنَّه ليس بمعدوم.

أمَّا بالنسبة للوجود الرابط فيحصل حينما نكون بصدد بيان وجود شيء لشيء آخر، فنقول: الإنسان كاتب، فما نتصوره هنا ونتصدىٰ لبيانه ليس هو موجودية الإنسان بل إثبات الكتابة للإنسان الموجود.

ففي القسم الأوّل أخذنا طبيعة الإنسان موضوعاً وجعلنا «الوجود»

محمولاً، أمَّا في القسم الثاني فالموضوع هو الإنسان والمحمول هو الكتابة، وجاء الوجود رابطاً بين المحمول والموضوع، من هنا يتّضح أنَّ الوجود تكون له أحياناً صلاحية ان يكون معنى اسمياً أي يكون في نفسه ويقع محمولاً، وأحياناً أُخرىٰ يكون معنى حرفياً فيقع رابطاً بين مفهومين.

المقدّمة الثانية:

كلمة الجعل هنا تعني لغةً الايجاد، مثل أن نقول: جعل فلان القانون أو القاعدة كذا. وفي الاصطلاح الفلسفي ليس للجعل معنى [إلاّ العلّيّة].

إذن فالجعل يعني ايجاد علة لمعلول، ومورد بحثنا هنا هو: هل أنّ الجعل أو العلّيّة (أو أي شيء نطلق عليه، كالتكوين والخلق والإبداع أو الايجاد) تتعلق بالوجود أو الماهية أو النسبة بين هذين؟ ومن هنا يرتبط هذا البحث من زاوية بباب العلّة والمعلول، ويرتبط من زاوية أُخرىٰ بباب الوجود والعدم؛ إذ البحث في هل أنّ الجعل يتعلق بالوجود أو الماهية أو النسبة بينهما وهي ما يصطلح عليه «الصيرورة»؟ ولذا جاءت في هذا الكتاب بعد أبحاث الوجود والعدم.

المقدّمة الثالثة:

قلنا في المقدمة الأُولىٰ إنَّ الوجود إمَّا أن يكون نفسياً أو رابطاً أي إمّا أن يكون مطلقاً أو مقيّداً. وفي ضوء الدليل الذي دعانا لتصنيف الوجود إلىٰ هذين الصنفين نقول: إنّ للأشياء حالتين، حالة في نفسه وحالة تكون شيئاً لشيء آخر، من هنا فالتأثير والعلّيّة على نحوين؛ إذ إمَّا أن يكون تأثير العلّة في المعلول بمنح الوجود لماهية غير موجودة وإمَّا أن يكون بنقل الموجود من

حالة إلىٰ أخرىٰ ومنحه صفة لم تكن فيه.

مثلاً: يكون التأثير والعلّيّة حيناً بإيجاد الجسم، وحيناً آخر يمنح الجسم لوناً أو شكلاً أو حرارة معيّنة. من هنا قالوا: إنّ الجعل على نحوين: بسيط، ومركب. النحو الأوّل عبارة عن ايجاد أصل الشيء وهو «الجعل البسيط» والنحو الثاني عبارة عن جعل شيء لشيء آخر وهو «الجعل المركّب».

المقدّمة الرابعة:

لاشكّ أنّ الجعل في الأمور المجرّدة (اللامادّيّة والتي ليست لها علاقة بالمادة) جعل بسيط ولا معنىٰ للجعل المركّب في المجردات، فالمجردات لا تقع مورداً لجعلين. وتحقق أصل وجودها وكمالاتها بجعل واحد. نعم لا مانع من اعتبار نحوين للقضية في المجردات (قضية بسيطة باعتبار أصل الوجود، ومركبة باعتبار كمالات الوجود)، ولا مانع أيضاً من اعتبار جعلين فيها ولكن لا وجود لجعلين واقعيين في نفس الأمر والواقع.

أمَّا بالنسبة للأُمور المادية، فما ينسجم مع مفاد نظريات الفلاسفة هو: أنَّ مادة المواد مجعولة بجعل بسيط، لكن الصور والاعراض مجعولة بجعل مركب، من هنا فالجعل البسيط مساوٍ لـ (الإبداع) في اصطلاح الحكماء، والجعل المركّب مساوٍ مع اطلاق خاص لـ(التكوين) في مصطلح الحكماء.

ويمكننا القول هنا: إنَّه بناء على الحركة الجوهرية يكون جعل الصور الجوهرية أيضاً جعلاً بسيطاً، والجعل البسيط لا يساوي (الإبداع)، بل يمكننا القول أيضاً: إنَّ الجعل المركّب لا وجود له بشكل مستقل عن الجعل البسيط، فكما أنَّ الجعل المركّب في المجردات لا يتعدىٰ كونه أمراً اعتبارياً فهو

اعتباري أيضاً في الماديات. وميدان هذا البحث واسع لا يمكننا هنا الورود إليه بشكل مفصل وسنُشير إليه في المقدمة الخامسة والحادية عشر.

المقدمة الخامسة:

إذا افترضنا أنَّ هناك علة تدعىٰ «أ» انجبت معلولاً خاصاً وهو «ب»، فلدينا هنا معلول واحد هو «ب». وإذا نظرنا إلىٰ هذا المعلول نجد أنَّ لذهننا تصوراً خاصاً إزاءه، يميّزه في ضوء ذلك عن سائر الأشياء، وهذا التمايز ناشئ من واقع ذات الشيء الخارجي، وعلى أساس هذا الإدراك بوجه خاص نطلق على كلّ شيء اسماً خاصاً. وفي نفس الوقت الذي يكون فيه لذهننا هذا الإدراك الخاص يكون له أيضاً إدراك آخر وهو أنَّ هذا الشيء صار موجوداً، وتوفر على الوجود.

إذن؛ فلدينا تصوّران حول المعلول «ب»، أحدهما أنَّه «ب» والآخر أنَّه موجود، ولذا نقول: «ب» موجود. إذن فلدينا هنا موضوع «ب» ومحمول «الوجود». ومن المحتم وجود نسبة أيضاً بين الموضوع والمحمول ما دامت هناك قضية.

إذن؛ اتّضح أن ذهننا يمكنه أحياناً أن ينتزع معان كثيرة من واحد موجود في عالم الخارج، ليس له أيّ تكثر. في هذا الضوء تطرح المسألة التالية: حيث إنَّ العلّة المفترضة لم تنجب أكثر من شيء واحد، إذن؛ فما انتجته العلّة إمَّا أن لا يكون متطابقاً مع أيٍّ من المعاني الذهنية، أو أنَّه يتطابق مع أحدها، والباقي اعتبار ذهني بحت، وإمّا أن يكون لجميعها تطابق مع المعلول بالذات ويكون مصداقاً بالذات لجميعها. الشقّان الأوّل والثالث باطلان بأدلة ينبغي ذكرها في مجال آخر، ويبقىٰ الشق الثاني.

وفي هذا الضـوء يطرح البحث التـالي: إذا انتجت علّة معلولاً «ب»[1]. فهل أنّ الذي انتجته العلّة والذي هو أثرها بالذات هو وجود «ب» أو ماهية «ب» أو النسبة بين «ب» ووجودها الذي تدعىٰ الصيرورة؟ وغير خفي أنَّ هناك سؤالاً آخر يطرح هنا وهو: هل أنَّ هذا البحث يجري في القضايا المركّبة والوجود الرابط أم لا؟

وبصدد الإجابة على هذا السؤال لا يستفاد شيء من كلمات القوم، لكن القدر المتيقن هو أنّ تعلّق الجعل في «الجعل المركّب» بالصيرورة أمر لا معنىٰ له، بل لا معنىٰ لتعلّق الجعل في الوجود الرابط بالماهية، إذن لا يصدق هذا البحث في الجعل المركّب.

هناك مسألة أُخرىٰ تنبغي الإشارة لها وهي: أنَّه بناء على اعتبارية الوجود، فمما لاشكّ فيه أنَّ للوجود اعتبارين: اعتبار «في نفسه»، واعتبار «رابط» أمَّا بناء على أصالة الوجود فيتوفر الوجود في نفسه والرابط على معنىٰ آخر وهو «الوجود التعلقي الفقير» و «الوجود المستقل الواجب»، مضافاً إلىٰ صدق هذين الاعتبارين على مفهوم الوجود «لا على حقيقته».

واضحٌ أنَّه إذا كان المقصود من الوجود الرابط والنفسي هنا مجرد معنيين ومفهومين للوجود فسوف لا يكون للبحث (أنّ الجعل على نحوين جعل بسيط وجعل مركب وأنّ الجعل يتعلّق بنحويه بالوجود غايته أنَّه في الجعل البسيط يتعلّق بالوجود في نفسه وفي الجعل المركّب يتعلّق بالوجود الرابط) محل، إذن؛ فأمامنا أن نتساءل: هل أنّ طرح مسألة الجعل من قبل أنصار «أصالة الوجود» بالنحو المتقدم (تقسيم الجعل إلىٰ بسيط ومركب) لا

---

١ ـ «ب» هنا إشارة إلىٰ ماهية الاشياء، يعني: المفهوم المدرك عن كل شيء، والذي يعتبر على أساس هذا المفهوم شيئاً خاصاً متميزاً عن سائر الاشياء كالإنسانية والفرسية...

يتعدىٰ لوناً من المتابعة التي لا أساس لها لمنكري أصالة الوجود[1]؟

المقدّمة السادسة:

ذُكر في محلّه من البحث أنَّ مناط الحاجة للعلة هو الإمكان، وعليه فالجعل البسيط (جعل الوجود في نفسه) إنَّما يكون حينما يكون الشيء ممكن الوجود في نفسه مثل الإنسان وسائر أنواع هذا العالم. أمَّا إذا كان الشيء واجب الوجود في نفسه وكان العدم محالاً عليه أو كان ممتنع الوجود في نفسه مثل(شريك الباري) أو اجتماع النقيضين، وكان تحققه ووجوده محالاً فلا معنىٰ لأن يكون الشيء محلاً لتأثير العلّة.

إذن؛ فالشيء الذي يكون وجوده ضرورياً وعدمه محالاً لا يمكن أن يكون وجوده معلولاً لعلة ولا عدمه. والشيء الذي يكون وجوده محالاً وعدمه ضرورياً لا يمكن أن يكون وجوده ولا عدمه معلولاً لعلة. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مستنداً إلىٰ علة في الوجود أو العدم هو الشيء الذي يكون وجوده وعدمه غير ضروريين.

والحال كذلك بالنسبة للجعل المركّب، فأحياناً تكون للشيء صفة بنحو الضرورة، ويستحيل سلب هذه الصفة منه مثل الزوجية بالنسبة للأعداد الزوجية كالأربعة والستة. فيستحيل تحقق العدد ستة أو أربعة دون تحقق الزوجية، كما أنَّ عدم الفردية من لوازم ذات هذه الأعداد فيستحيل أن يتحقق هذان العددان مع وجود صفة الفردية، من هنا فالزوجية وعدم الفردية بالنسبة للعدد ستة وأربعة غير قابل للجعل والعلّيّة، وكذلك الأمر بالنسبة لمساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين، وأمثال ذلك.

---

١ ـ راجع المقدمة الحادية عشر.

إنّما يمكن الجعل المركّب في حالة واحدة فقط وهي أن تكون نسبة الشيء لوجود الصفة وعدمها على السواء. ففي مثل هذه الحالة يكون توفر الشيء على تلك الصفة بحاجة إلىٰ وجود علة خارجية مثل حركة جسم معين باتجاه معيّن، فذات الجسم لا تحتم تلك الحركة الخاصة كما لا تحتم عدمها، ففي مثل هذه الحالة يستند حصول هذه الحركة الخاصة في الجسم إلىٰ علة خارجية.

ولا يمكن ـ كما هو واضح ـ أن نقول: إنَّ علّة هذه الصفة اللاذاتية هي الجسم نفسه؛ إذ أنّ ذلك خلف المفروض حيث قلنا إنَّ هذه الصفة ليست من لوازم ذات الموصوف، وبعبارة أخرىٰ أنَّ اتحاد الفاعل والقابل في الفعل والقبول الخارجي والعيني محال.

وعلى هذا الأساس نسائل أنفسنا حينما نرىٰ جسماً يتحرك حركة خاصة كالنجوم في مداراتها أو الذرات في دوائرها لِمَ تتحرك؟ فهذه «لِمَ» سؤال عن العلّة، وبعبارة أخرىٰ سؤال عن الجعل المركّب وعلة تركيب القضية، ولكنّنا لا نسائل أنفسنا أبداً عن علة زوجية الأربعة وفردية الخمسة، فذهننا لا يجد حاجة من حيث الأساس لهذا السؤال لأنَّه يجد الأربعة كافية لوجود الزوجية والخمسة لوجود الفردية.

وبعبارة أُخرىٰ: يكون أمام الشيء في بعض الأحيان خيار للذهاب في أحد اتجاهين فيمكنه أن يختار الطريق الأوّل كما يمكنه أن يختار الطريق الثاني. فإذا مضىٰ ـ هنا ـ في طريق خاص فمن المقطوع به أنَّ هناك علة خارجية تدخلت. فمثلاً لو افترضنا سطحاً مستوياً لدائرة، وقد أصابت إطلاقة نار مركز هذه الدائرة، فبين محيط الدائرة إلىٰ مركزها عدة خيارات وخطوط وحينما اجتازت الإطلاقة الخط الواصل إلىٰ المركز فمن المقطوع به

إنّ هناك علة خارجية قد تدخلت (رغم أنّنا لا نستطيع تشخيصها).

وفي نفس هذا المثال فالمسافة الواصلة بين محيط الدائرة ومركزها واحدة من كلّ الجهات وليس هناك خيار آخر، ففي مثل هذه الصورة لا معنىٰ لنتساءل لِمَ لَمْ يصبح نصف قطر الدائرة متفاوتاً من جهة إلىٰ جهة أُخرىٰ.

المقدّمة السابعة:

للمناطقة اصطلاح يقولون: إنَّ كلّ معنىٰ يحمل على فرد فإمَّا أنْ لا يكون خارج ذات وماهية ذلك الفرد أو يكون خارجاً عنها. فإذا لم يكن خارجاً كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان يقال له «ذاتي»، وإذا كان خارجاً عن الذات والماهية وليس له دخل في قوام الماهية يقال له «عرضي» مثل الضحك بالنسبة للإنسان. ثمّ يقولون إنّ العرضي على قسمين، عرض لازم غير قابل للانفكاك وعرض مفارق قابل للانفكاك، الأوّل كالزوجية بالنسبة للأربعة والثاني كالضحك بالنسبة للإنسان.

وتنبغي الإشارة هنا إلىٰ أنَّ المناطقة يطلقون في مجالات أُخرىٰ على العرض اللازم «ذاتي». فهناك اصطلاحان لـ«الذاتي» أحدهما: ذاتي باب «ايساغوجي» أي الكليّات الخمسة ويراد به عين الذات أو جزء الذات، نوعاً أو جنساً أو فصلاً، والآخر: ذاتي باب «البرهان» ويراد به الشيء الذي لا يقبل الانفكاك عن الذات سواء كان غير خارج عن الذات أو كان لازماً لا ينفك عن الذات، وللاصطلاح الثاني أشرنا هنا.

بعد أن اتّضح الاصطلاحان نقول: إنّ الجعل المركّب ـ كما تقدم بيانه في المقدّمة السادسة ـ إنّما يتصور في مورد اتّصاف الشيء بأمر عرضي يمكن

انفكاكه عن الذات، ولا يتصور الجعل في الأمور التي لا تنفك عن الذات سواء كانت أُموراً ذاتية أو لوازم لا تنفك عن الذات، من هنا فلا معنىٰ لجعل الذات للذات كأن نجعل الإنسان إنساناً؛ لأنّ الإنسان إنسان بالضرورة. يعني أنّ الشيء المفروض الإنسانية لا معنىٰ لجعل الإنسانية له. كما هو الحال لو اعطينا خشبة مستقيمة بيد شخص ثمّ قلنا له اجعلها مستقيمة، إذ البداهة تحكم أنّ المستقيم لا يمكن جعله مستقيماً. وبتعبير آخر، إنّ جعل الإنسان إنساناً عين تحصيل الحاصل. كما لا يمكن جعل الاربعة زوجاً؛ إذ لا يمكن أن تكون الاربعة غير زوج. نعم يمكن بالجعل المركّب جعل الخشب المنحرف مستقيماً أو تعليم الإنسان أو جعل النطفة إنساناً أو جعل الحرارة للجسم، إذ استقامة الخشب وتعليم الإنسان والحرارة للجسم أمور يمكن أن تنفك خلافاً لإنسانية الإنسان وزوجية الأربعة، وهذا هو معنىٰ البيت التالي:

فِي عَرَضِيٍّ قَدْ بَدا مُفارِقا لا غَيْرُ بِالجَعلِ المُؤلَّفِ انْطِقا

والحقيقة أنّ مفاد هذا البيت هو: أنّ مناط الحاجة للجعل المركّب هو إمكان نسبة ثبوت المحمول للموضوع، ولو انصبّ البحث حول الإمكان مباشرة ليكون شاملاً للجعل البسيط والمركّب كما فعلنا في المقدّمة السادسة لكان أفضل، كما أنّ الافضل دمج المقدمة السادسة والسابعة في مقدمة واحدة.

المقدّمة الثامنة

رغم أنّ هذه المقدّمة وبعض المقدّمات الأُخرىٰ أيضاً لا تمثّل مقدمة البحث في التحقيق حول ماهية الجعل بل هي من المسائل ذات الارتباط بهذا

البحث، إلاّ أنَّنا نذكرها هنا بعنوان المقدمة.

ما تقدم في المقدّمة السابعة من أنّ انسانية الإنسان وحرارة الجسم الحار وحركة الجسم المتحرك لا تقبل الانفكاك لا ينبغي أن يكون منشأ لتوهم استنتاج أنّ الإنسان ليس بمعلول لأيّة علة وليس ممكن الوجود. بل المقصود هو أنَّنا إذا افترضنا «الإنسان» فهذا المفروض ما دام إنساناً فالإنسانية والحيوانية والناطقية ثابتة له بالضرورة وبدون تأثير علة، وهذا لا يتنافىٰ مع كون وجود الإنسان ممكنا لا ضرورياً. كما لا يتنافىٰ مع كون الإنسان معلولاً في وجوده وكونه موجوداً في زمان ومعدوماً في زمان آخر.

وإذا قلنا: «إنّ الناهقية أمر ضروري الثبوت للحمار» فنعني أنّ الحمار ما دامت ذاته باقية فالناهقية ثابتة له، وهذا لا يتنافىٰ مع كون الحماريّة والناهقيّة معلولة في وجودها لعلة. ولا يتنافىٰ مع كون وجود موجود في زمان على صفة الناهقية والحمارية وفي زمان آخر بحكم عمليّة التكامل النوعي يتوفر على صفة مضادة للناهقية. فالقضية المنطقية لا تتنافىٰ مع الأصل الأوّل (الحاجة إلىٰ العِلّة في الوجود) كما لا تتنافىٰ مع أصل التكامل النوعي. نعم إذا آمن شخص بأصالة الماهية يمكنه أن ينكر الأصل الثاني ولكن هذا لا علاقة له بهذا البحث المنطقي. اشتهرت عن الشيخ الرئيس جملة، إنَّه قال:

«ما جعل اللّه المشمشة مشمشة بل أوجدها».

فمقولة ابن سينا المتقدمة تتعرض للمسالة المتقدمة أي عدم منافاة ضرورة الذات للذات مع حاجة الذات إلىٰ علّة في وجودها. فإذا أخذنا أيّ موجود وقسنا ذلك الموجود إلىٰ ذاتياته فالعلاقة ضرورية ودائمة، في نفس الوقت الذي تكون فيه علاقة الشيء مع الموجودية غير ضرورية وغير دائمة.

يمكن هنا أنْ يطرح السؤال التالي: الدوام عبارة عن وجود الشيء في جميع الأزمنة فهو غير متناه زمانياً، في حين أنّ وجود الشيء مؤقت، فكيف يمكن أن تكون ذاتيات ذلك الشيء دائمية وغير متناهية زمانياً بالنسبة إليه؟

نعم إذا كنّا قائلين بثبوت المعدومات الممكنة وبالماهية المنفكّة عن الوجود الخارجي والذهني فمن الممكن أن يرتفع الاشكال ولكن، أولاً: الماهية المنفكة عن الوجودين أمر غير مقبول لدىٰ جميع الفلاسفة، ثانياً: أنّ هذا الاشكال جار حتىٰ في الممتنعات، إذ تلك الضرورة والدوام جارية في الممتنعات أيضاً مثل ضرورة امتناع التحقق بالنسبة للتناقض وشريك الباري.

نأتي الآن على الاجابة فنقول: رغم أنّ ما يبدو من كلمات المنطقيين خصوصاً المتاخرين منهم أنّ الدوام ـ الذي هو جهة القضايا ـ عبارة عن ملء جميع الأزمنة غير المتناهية ولذا نجدهم يستشهدون بحركة الفلك وبالحركة الجوهرية، ولكن يمكن القول: إنّ مفهوم الدوام ليس كذلك، وحيث إنَّ المقصود في القضية الدائمية «الدوام ما دامت الذات» فمعنىٰ الدوام هو أنَّ المحمول ثابت على الدوام للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة، وعلى الدوام ـ هنا ـ نسبي لا مطلق.

مثلاً: خاصية البياض هي «تفريق البصر» كما هو مشهور، وعليه يمكن القول: إنّ كلّ بياض مفرّق للبصر على الدوام، ومن الواضح أنّ معناه هو أنّ البياض ما دام موجوداً فخاصية تفريق البصر موجودة. مقابل ما يأتي في القضية العرفية «الثبوت ما دام الوصف» لا ما دامت الذات. مضافاً إلىٰ أنَّ الدوام يأتي بوجه آخر في مطلق القضايا الدائمة بمعنىٰ مطلق لا نسبي ـ ملء جميع الأزمنة على الدوام ـ وهذا الدوام دوام في الصدق. يعني حينما نقول: الاربعة زوج فهذه القضية صادقة صدقاً أزلياً وإنْ لم يكن

العدد أربعة موجوداً، فهي صادقة في جميع الأزمنة.

وعلى هذا الأساس تكون القضية من زاوية «وقتية»، و«دائمة» من زاوية أخرىٰ، بالمعنىٰ الذي تقدم منّا. فإذا قلنا: إنّ القمر ينخسف حينما تحول الأرض بينه وبين الشمس، أو إذا قلنا: زيد واقف يوم الجمعة. فإذا نظرنا إلىٰ ثبوت الخسوف للقمر والوقوف لزيد فهو ثبوت موقت، أمَّا إذا نظرنا إلىٰ صدق هذه القضية فكلا القضيتين دائمة يعني أنَّها صادقة على الدوام.

وهناك قضايا تكون مؤقتة حتىٰ في صدقها وهذه القضايا هي القضايا «الاعتبارية» التي ترتبط باعتبار العرف الاجتماعي مثل أن تقول: أنا مالك هذا القلم، فالصدق في هذه القضية ليس دائمياً وتفصيل البحث في ذلك ينبغي أن يعد في مجال آخر.

والأصل الذي تَقدّم تُقدّم على أساسه نتائج هامة في بحوث الفقه وأُصوله.

المقدّمة التاسعة:

هذه المقدّمة تكملة أيضاً للمقدّمة السابعة، فقد انتهينا في المقدّمة السابعة إلىٰ أنَّ الذاتيات غير قابلة للجعل، وإنَّما الذي يقبل الجعل والعلّيّة هو العرضي المفارق. للوهلة الأولىٰ يرد للأذهان أنّ حقائق العالم بعضها قابل للمعلولية والمجعولية والبعض الآخر غير قابل للمعلولية والمجعولية. ولكن حينما نأتي إلىٰ جوهر هذه المسألة ونحلّلها نجد أنَّ جميع الأمور التي لا تقبل المجعولية أمور لا كثرة ولا تعدد في الواقع بينها وبين الأمور التي ينبغي أن تجعل لها بالجعل المركّب، إنَّما التعدد والكثرة أُمور يصنعها الذهن

وليس في الواقع شيء منها لكي يأتي البحث في مجعوليتها وعدم مجعوليتها، وحينما نقول إنَّ هذه الأمور غير قابلة للجعل فمفهوم ذلك في الحقيقة أنَّه أُمور لا واقعية لها .

أمَّا الأمور التي نقول إنَّها قابلة للجعل المركّب يعني العرضيات المفارقة، فهذه العرضيات لها واقع وراء واقع المجعول له؛ ولذا فكلّما كان هناك شيء يثبت لشيء آخر فهذا الشيء - في الواقع ونفس الأمر - له واقع بذاته يحتاج إلىٰ جعل أيضاً . ولكن في الموارد التي لا يكون للشيء واقع بذاته فليس هناك وجود للمجعولية أيضاً .

يطرح هنا استفهام: تكون هناك مجعولية ومعلولية في نفس الوقت الذي يكون هناك لزوم في بعض الموارد، مثلاً. كلّ معلول فهو لازم ولا ينفك عن العلّة.

الجواب: حينما يقال إنّ الجعل منحصر في العرضي المفارق لا الذاتي والعرضي اللازم فمن الواضح أنّ الحديث في الجعل المركّب. وحينما يقال إنَّ اللوازم غير مجعولة فالمقصود هو الأعراض اللازمة لا مطلق ما يقال له لازم، وممّا لاشكّ فيه أنَّ المعلول لازم للعلّة، لكنّه ليس عرضاً لها بل هو صفة وحالة للعلة وإذا قيل للمعلول أحياناً إنَّه شأن أو صفة فلذلك معنىٰ آخر . أمَّا إنّ الجعل المركّب مستقل عن الجعل البسيط فهذا مطلب أشرنا له كراراً وسنُشير إليه .

المقدّمة العاشرة :

العليّة بالمعنىٰ الأعم تعني دخالة شيء في تحقق شيء آخر، بحيث إذا لم يكن الشيء الأوّل فلا تحقق للشيء الثاني. أمَّا العلّيّة في بحثنا هنا التي

ترادف الجعل فيراد منها العلّة الفاعلية الإيجادية. فالعلّة هنا تعني في الحقيقة منح الوجود من قبل شيء لشيء آخر. ولكن حيث إنَّ ذهن الإنسان يأنس بالمحسوسات ويقيس عليها فمن الممكن أن يتصوّر في مورد منح العلّة الوجود لمعلول أنَّ المسألة نظير إهداء شخص قطعة قماش لشخص آخر، ففي هذه الحالة هناك خمسة أُمور مستقلة وهي عبارة عن:

١ ـ معطي الوجود	الهادي.
٢ ـ مستلم الوجود	المهدى له.
٣ ـ الوجود	الهدية.
٤ ـ إعطاء العلّة الوجود للمعلول	إعطاء الهديّة للمهدى له.
٥ ـ استلام المَعلول الوجود من العلّة	أخذ الهديّة من الهادي.

وممّا لاشك فيه أن هذا القياس باطل، ففي مثال الهديّة هناك موجود وهو الهادي، وهناك موجود آخر وهو المهدى له وهناك موجود ثالث وهو الهديّة. والحال أنّ المسألة ليس كذلك بالبداهة بالنسبة للعلة والمعلول، إذ:

أوّلاً: أنَّ المعلول لو كان مع قطع النظر عن العلّة أمراً موجوداً فليس له حاجة إلىٰ العلّة.

ثانياً: أنَّ نسبة وجود المعلول للمعلول ليست من قبيل نسبة قطعة القماش للمهدى له، إذ أنَّ المهدى له بغضّ النظر عن الهدية شخص له وجود وواقع، أمّا المعلول فمع قطع النظر عن الوجود وفرض انفكاكه عنه لا يمكن أن يكون له واقع سواء قلنا بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

إذن اتّضح من هذه المقدّمة أنّه ليست هناك عوامل متعددة ومتكثرة في باب إيجاد شيء لشيء آخر تحت اسم الموجَد والوجود والإيجاد، بل لا يمكن أن يكون هناك إلاّ واقعان ـ في الواقع ونفس الامر ـ أحدهما العلّة

والآخر المعلول، وبعد التحليل العقلي ننتهي إلىٰ هذه النتيجة وهي أنَّ المعلول في ذاته يلزم أن يكون موجوداً وإيجاداً ووجوداً، يعني أنّ هذه التعبيرات المختلفة هي في الحقيقة تعبيرات عن حقيقة واحدة وواقع واحد وهو المعلول.

وتلخيص ما تقدم: إنَّ العِلّة التي تمنح المعلول الوجود لا تمنح الوجود بغض النظر عن إيجادها، فهي لا تأخذ الوجود وتعطيه للمعلول بل بالمعلول بنفس عملية الإيجاد يتحقق له الوجود، فالإيجاد هو عين الوجود وتحقق المعلول .

وهذا البيان الذي يقوم على أساس وحدة الايجاد والوجود كاف لنعرف أنَّ الحقّ مع أصالة الوجود، حيث يقال إنّ الاصالة للوجود فيّ الجعل والتحقق أيضاً ، إذ اتّضح أنَّ المعلول والمجعول حقيقةً في ذاته عينُ الوجود والإيجاد وهذا المعطىٰ الذي يمكن في نفس الوقت أن يكون هو عين العطاء هو الوجود، ودون فرض أصالة الوجود لا يكون معنىٰ لهذا الكلام ، إذ «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي» ، ولعل هذا البرهان يتطابق مع ما ذكروه من برهان في هذا المجال.

المقدّمة الحادية عشر :

شككنا في المقدّمة الخامسة في جريان بحث الجعل(٣٢) المشهور في الجعل المركّب. نأتي الآن لنقول: بناء على أصالة الوجود تضحى حقيقة الإيجاد في الجعل والتحقق عين حقيقة الوجود، فحينئذ كيف يمكننا أنْ نقسّم حقيقة الايجاد إلىٰ إيجاد في نفسه وإيجاد رابط؛ إذ كلّ ايجاد نأخذه نجده رابطاً في حقيقته، فلا يمكننا حينئذٍ أن نتوفر على لونين من الايجاد،

وعلى أساس كون المجعول هو الوجود، والوجود هو عين الايجاد يظهر لنا أنَّه ليس لدينا نحوان من الجعل والوجود والإيجاد .

وحقيقة الأمر هي: أنَّه في الموارد التي يُتوهم فيها وجود الجعل المركّب، مثل جعل الصورة للمادة، وجعل العرض للموضوع، ليس هناك إلاّ الجعل البسيط، يعني لا يمكن أن نفترض الوجود في هذه الموارد، ثمّ نجعل له شيئاً آخر ، وبتعبير أسلم: إنَّنا نجعل شيئاً آخر دون أن يكون هناك جعل مركّب ودون أن تكون إفاضة الوجود مفترضة على نفس ذلك الشيء.

نعم الجعل البسيط ينقسم إلىٰ : جعل الوجود الثابت، وجعل الوجود السيّال. وفي مسألتنا يكون الجعل جعلاً للوجود السيّال، إذ تعتبر لهذا الشيء في المراحل المختلفة معان وماهيّات متعددة وشؤون وتجلّيات متكثرة، والذهن البشري الجوال يعزل مرتبة عن أُخرىٰ وتجلّياً عن آخر، ويعتبره أمراً مبايناً، فيتوهم للوهلة الأولىٰ أنَّ هناك شيئاً مفروضاً صار مورداً لتعلّق الجعل والعلّيّة. فصيرورة هذا الشيء شيئاً آخر بنحو الجعل التاليفي، في حين أنَّ ذلك أمر اعتباريّ ينتزع من نفس تحقق ذلك الشيء .

ولعلّ الذي يبدو أمراً مستعصياً هو: أنَّ علل الحركات العرضية ـ حيث إنَّ الأُمور العرضية غير دائمة توجد حيناً وتعدم حيناً آخر، والحسّ شاهد أيضاً على أنَّ هذه الحركات معلولة لعلل تنحصر عليّة هذه العلل في هذه الحركات العرضية لا أنّها علة لذات المتحرك ـ من سنخ العِلّة التاليفية لا البسيطة. لكن جواب هذه الشبهة مذكور في أبحاث الحركة .

وهنا مسألة أُخرىٰ نكتفي بالإشارة العابرة إليها هي:

جاء في كلام السبزواري: ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا بالذات وبالعرض من جعل مركب (ومقصوده من الجعل المركّب هو الجعل

التاليفي) ومن جعل بسيط وهي أربعة في الثلاثة أي الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود والماهية والصيرورة فتصير اثني عشر[1] وهي كالتالي:

١ ـ جعل الوجود بالذات بالجعل البسيط.

٢ ـ جعل الوجود بالذات بالجعل المركّب.

٣ ـ جعل الوجود بالعرض بالجعل البسيط.

٤ ـ جعل الوجود بالعرض بالجعل المركّب.

٥ ـ جعل الماهية بالذات بالجعل البسيط.

٦ ـ جعل الماهية بالذات بالجعل المركّب.

٧ ـ جعل الماهية بالعرض بالجعل البسيط.

٨ ـ جعل الماهية بالعرض بالجعل المركّب.

٩ ـ جعل الصيرورة بالذات بالجعل البسيط.

١٠ ـ جعل الصيرورة بالذات بالجعل المركّب.

١١ ـ جعل الصيرورة بالعرض بالجعل البسيط.

١٢ ـ جعل الصيرورة بالعرض بالجعل المركّب.

ثمّ يقول: «فعلىٰ القول المرضي (مقابل قول المشاء والإشراق) ما هو الصحيح من هذه الوجوه جعل الوجود بالذات جعلاً بسيطاً وجعله بالعرض مركباً وجعل الماهية والاتصاف بالعرض بسيطاً ومركّباً». فتضحي ستة صور.

يبدو أنَّ هناك خلطاً بين ما ذكره السبزواري في ابتداء البحث من معنىٰ للجعل التأليفي وبين معنىٰ الجعل التركيبي الذي ذكره في الجدول وأوضحه في مقدّمة الجدول. فما ذكره في بداية الجدول بعنوان الجعل المركّب ينحصر

١ ـ يعني هل انّ الجعل يتعلق بالوجود أو الماهية او الصيرورة؟

بالجعل الذاتي للذات ، يعني جعل الوجود وجوداً ، وجعل الإنسان إنساناً «مثلاً» ، وجعل النسبة نسبة، في حين أنَّ الجعل التاليفي، الذي أُطلق عليه هنا الجعل المركّب، أعمّ من جعل الذات للذات، وغيره، مثل جعل العرض المفارق للذات. وعلى هذا الأساس تتغير صورة الجدول المتقدم.

وفي ضوء نظرية أصالة الوجود في الجعل لا ينحصر الجعل بالذات في جعل الوجود بسيطاً، بل في مورد الأعراض المفارقة حيث إنَّ جعل الوجود تركيبي يكون الجعل بالذات.

نعم إذا احتملنا هنا وجود اصطلاح خاص للجعل البسيط والجعل المركّب أيضاً، ومعنىٰ الجعل المركّب هو عين ما قيل، والجعل البسيط مقابله، وحتىٰ جعل الوجود الرابط في مورد العرض المفارق يُتصور على نحوين أحدهما بسيط يعني جعل الوجود الرابط، والآخر مركب يعني جعل الوجود الرابط وجوداً رابطاً .

وحينما نقترح مثل هذا الاصطلاح في مقام التوجيه ، يرتفع الاشكال حينئذ، ولكن مثل هذا التوجيه يختلف تماماً مع ظاهر عبارات المنظومة، وكان ينبغي التصريح بأنّ المقصود من الجعل البسيط هنا معنىٰ خاص والمقصود من الجعل المركّب ليس الجعل التاليفي. وعلى أيّ حال يلزم الرجوع إلىٰ الكتب المفصّلة في هذا الباب .

والخلاصة يمكننا أن نطرح بحث الجعل كالتالي: هل يتعلّق الجعل بالوجود أو بالماهية أو بالنسبة بينهما ، وهنا لابدَّ أولاً من معرفة معنىٰ الوجود والماهية ثمّ معنىٰ الجعل لكي نفهم معنىٰ تعلق الجعل بالوجود أو الماهية أو النسبة .

ثمّ لابدَّ لنا بعد ذلك من معرفة مناط الحاجة للجعل لنستخلص الدليل

على تعلق الجعل بالوجـود وعدم تعلقه بالماهيـة أو النسبة ثم نعـرف بعد ذلك أقسام الجعل.

أمّا الفرق بين الوجـود والماهية فقـد مضىٰ في أوّل الكتـاب وذكرناه في المقـدمة الأولىٰ، وأوضحنا مـعنىٰ الجـعل في المقـدمـة الثانيـة. وأوضـحنا في المقدمة السادسة مناط الحاجة للجعل وزدنا ذلك إيضاحاً في المقدمة السابعة، وقـدمنا الدليل على تعـلق الجعـل بالوجـود في المقدمـة العـاشـرة، وأوضـحنا أقسـام الجعل في المقدمة الأولىٰ والـثالثة. وعـلى هذا الأساس فـالمهم معـرفة المقـدمة الخـامسـة والثانـية والسـادسة والسـابعـة والعاشـرة والثالثـة والأولىٰ. فيمكن حصر المقدمات في سبع وبنائها على ترتيب آخر .


الوجوب والإمكان

المواد الثلاث

إنَّ الوجودَ رابطٌ ورابطي ثمّة نفسيٌ فهاكَ واضبطِ

بديهي أنَّ اصطلاح المادة الذي يستخدم هنا يختلف عن «المادة» التي تستخدم في باب «العلّة والمعلول».

فاصطلاح «المادة» في باب العلّة والمعلول يعني: «حامل الاستعداد»، أو «محلّ الصورة». مثلاً: النطفة مادة الإنسان يعني: تحمل الاستعداد لصيرورتها إنساناً، أو أنَّ الجسم يشتمل على مادة وصورة، يعني: أنَّ هناك: شيئين أحدهما حالّ في الآخر، والآخر يُعدُّ محلاً له.

أمَّا «المادة» في باب المواد الثلاث فلا تعني أيّاً من هذه المعاني، فليس الوجوب والإمكان والامتناع حامل استعداد أي شيء آخر، كما أنَّها ليست محلاً لصورة من الصور.

إنَّ اصطلاح «المادة» في باب الوجوب والإمكان والامتناع اصطلاح خاص في بابه، وهو لون من المجاز والتشبيه، وسنشير فيما ياتي إلىٰ منشأ هذا المجاز والتشبيه.

نبتغي في هذا الفصل أن نقول: إنّ للوجود مطلقاً «بحسب عالم

الذهن» إحدىٰ هذه المواد الثلاث؛ الوجوب، الامكان، الامتناع. وقد ذكر «السبزواري» في مقدمة شرحه هنا تقسيمات للوجود، ثمّ قال: إنَّ لكل أقسام الوجود مادة من هذه المواد الثلاث.

التقسيم الأوّلي للوجود هو: أنَّ الوجود إمَّا أن يكون «محموليّاً»، أو «رابطاً». الوجود المحمولي يعني الوجود الذي يكون أحد طرفي النسبة ويكون محمولاً على موضوع ما، مثل أن نقول: الإنسان موجود، البياض موجود، اللّه موجود . . . ففي هذه الأمثلة يشكّل الوجود أحد طرفي النسبة، وهو محمول على الإنسان، والبياض، واللّه.

أمَّا الوجود الرابط فهو ليس بموضوع ولا محمول في القضية، بل هو رابط بين الموضوع والمحمول، مثل أنّ نقول: الإنسان كاتب، ففي هذا المثال لا نريد أن نقول الإنسان موجود، بل نريد أن نقول: الإنسان الموجود كاتب، فالوجود في هذا المثال رابط بين الإنسان والكاتب.

يطلق على الوجود المحمولي في الاصطلاح: «الوجود في نفسه»، يعني الوجود الذي يكون له استقلال من زاوية فهمه، فيكون تصوّراً مستقلاً عن سائر التصوّرات، ويقال له في اصطلاح آخر. «معنىٰ اسمي». أمَّا الوجود الرابط فهو وجود «لا في نفسه»، يعني: أنَّه لا استقلال له من زاوية فهمه، ويقبل التصوّر في حالة ارتسام تصورين آخرين في الذهن، ويكون له عمليّاً دور الرابط بين هذين التصوّرين، وفي اصطلاح آخر «معنىٰ حرفي».

ينبغي أن نُشير هنا إلىٰ اصطلاحين آخرين أحدهما يرتبط بعلم المنطق، والآخر بعلم النحو.

موضوع بحث المناطقة هو المفاهيم الذهنية (وعلى الأخص المعقولات الثانية منها)، والقضية التي تمثل معقولاً ثانياً يقسّمها المناطقة إلىٰ قسمين:

أ ـ القضية الثنائية.

ب ـ القضية الثلاثية.

القضية الثنائية هي القضية التي يحكم فيها بوجود شيء، والثلاثية تعني القضية التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء آخر. مثلاً: إذا قلنا «زيد موجود» فقد حكمنا بوجود «زيد». أمَّا إذا قلنا: زيد عالم، فقد حكمنا بوجود العلم لزيد، نلاحظ أنّ الهدف في المثال الأول هو إثبات الوجود لزيد، أمَّا في المثال الثاني فقد أُخذ زيد مفروض الوجود، وكان الهدف إثبات العلم لزيد المفروض الوجود. ومن الواضح أنّ هناك ترتباً طولياً بين هذين اللونين من القضايا، يعني: أنّ الذهن في المرحلة الأُولىٰ لابدَّ له من الانتهاء إلىٰ الحكم بوجود شيءٍ، ثمّ تأتي المرحلة الثانية؛ ليحكم بوجود شيء آخر لذلك الشيء.

يقول المناطقة إنّ النوع الأوّل يقع في جواب «هل البسيطة»، ويقع النوع الثاني في جواب «هل المركّبة».

توضيح ذلك: أنَّ «هل» يمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المطلق، ويمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المقيّد والمركّب. فإذا قلنا: هل انَّ زيداً موجود؟ فقد سألنا عن وجوده المطلق، أمَّا إذا قلنا: هل انَّ زيداً عالم؟ فقد سألنا عن وجوده المقيّد والمركّب.

يشتمل النوع الأوّل ـ من وجهة نظر المناطقة ـ على جزئين: الموضوع والمحمول، ويشتمل النوع الثاني على ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول

والوجود الرابط. ومن هنا اطلقوا على النوع الاول «القضية الثنائية» وعلى النوع الثاني «القضية الثلاثية».

أمَّا أمر النسبة، وهل أنَّ القضية الثنائية تشتمل على نسبة أم لا ؟ وهل انَّ النسبة والوجود الرابط في القضية الثلاثية أمر واحد أم أنَّهما أمران متغايران؟ فهذا بحث خارج عن حدود هذا الكتاب ولابدَّ من استيعابه في مجال أوفى[1].

للنحاة اصطلاح في باب الافعال الناقصة، يقولون: «كان» على قسمين:

«كان» التامة ولا تحتاج إلىٰ خبر بل تستغني باسم هو فاعلها، مثل أن نقول: «كان اللّه ولم يكن معه شيء». و«كان» الناقصة وفهي تحتاج إلىٰ اسم وخبر، مثل أن نقول: «كان زيدٌ قائماً». فإذا قلنا: كان الفرزدق، فـ«كان» هنا تامة، وإذا قلنا: كان الفرزدق شاعراً، فهي ناقصة.

طرح الفلاسفة «الوجود»، باعتباره موضوع بحثهم، وقالوا: إنَّ الوجود إمَّا أن يكون محمولياً أو رابطاً. وطرح المناطقة «القضية»، لأنّها من المعقولات الثانية التي هي موضوع بحثهم، فقالوا: القضيّة إمَّا ثنائية أو ثلاثيّة. وطرح النحاة كلمة «كان» باعتبار أنَّ موضوع بحثهم الألفاظ والكلمات، فقالوا «كان» إمَّا أن تكون تامة أو ناقصة. فجاء اصطلاح الفلاسفة تعبيراً عينياً لهذه الفكرة، وجاء اصطلاح المناطقة تعبيراً ذهنياً عنها، وجاء اصطلاح النحاة تعبيراً لفظياً عنها.

---

١ ـ في بحث الأمور العامة من كتاب «الاسفار الاربعة» درست هذه المسالة بشكل تفصيلي.

وقع البحث حتىٰ الآن في تقسيم الفلاسفة للوجود إلىٰ رابط ومحمولي، وقد استخدم الفلاسفة تقسيماً آخر، يقولون : إنَّ الوجود المحمولي «الوجود في نفسه» ينقسم بدوره أيضاً إلىٰ قسمين:

أ ـ نفسي.

ب ـ رابطي .

الوجود النفسي هو الوجود الذي يكون لنفسه ، مضافاً إلىٰ كونه وجوداً في نفسه، يعني : أنَّه مضافاً إلىٰ صحّة وقوعه محمولاً، وكونه ذا استقلال في عالم التصور، فهو مستقل عن الموضوع أيضاً، يعني أنّه ليس وجوداً عارضي فيكون حالة وعارضاً على شيء آخر ويكون وجوده لشيء آخر، بل هو موجود لنفسه وليس حالة أو عارضاً أو صفة لشيء آخر، كالإنسان والجماد والنبات.

أمَّا الوجود الرابطي الذي يقال له الوجود «الناعت» أو «النعتي» فهو رغم استقلاله بلحاظ التصوّر وكونه صالحاً لان يقع محمولاً، إلاّ أنَّه يكون على الدوام حالة وصفة وعارضاً على شيء آخر، ويكون موجوداً لشيء آخر لا لنفسه، نظير: البياض، الحرارة، الطول، القصر، الحلاوة وغيرها، فهذه الأمثلة جميعها يكون وجودها لشيء آخر، يعني: لابدَّ من وجود شيء آخر تكون هذه الأمور موجودة له، فلابدَّ من وجود جسم لكي يعرض عليه البياض، حينئذٍ يصدق مفهوم «الابيض» على هذا الجسم ـ باعتبار عروض البياض عليه ـ .

إذن الأشياء التي يكون وجودها لنفسها تدعى «جوهر» والأشياء التي يكون وجودها رابطياً تدعىٰ «عرض».

هناك تقسيم ثالث وهو أنّ الوجود إمّا ان يكون بنفسه أو بغيره، يعني: أنَّ الموجودات إمَّا ان تكون قائمة بالذات وليست بحاجة إلىٰ علّة ومبدأ ومنشأ للصدور، وإمّا أن تكون غير قائمة بالذات وبحاجة إلىٰ مبدأ ومنشأ للصدور، فالقسم الأوّل يطلق عليه أنّه وجود بنفسه وهو عين واجب الوجود، وعلى أساس أدلّة التوحيد لا يمكن ان يكون هناك أكثر من وجود واحد بنفسه، والقسم الثاني يطلق عليه أنّه وجود بغيره وهو شامل لكل ما عدا الواجب(١).

وجود الواجب تعالىٰ في التقسيم الثالث داخل في الوجود بنفسه، من هنا قال:

الحقُ نحو أيسه　　　　في نفسه لنفسه بنفسه

ظاهر التقسيم الذي جاء في البيت الأوّل المتقدم هو أنّ الوجود على ثلاثة أقسام: رابط، رابطي، نفسي. يعني أنّه يبدو للوهلة الأولىٰ انَّ ليس هناك أكثر من تقسيم وأنّ الاقسام الثلاثة عرضية، لكن الأبيات اللاحقة توضح انّ الامر ليس كذلك.

---

١ ـ قسمنا هنا مطلق الوجود إلىٰ قسمين: بنفسه، وبغيره، ولم نخص الوجود النفسي بذلك؛ لوضوح انّ الوجود الرابطي والوجود الرابط لا يخرجان عن هذا التقسيم، ويشملهما الوجود بغيره. فعلىٰ هذا يكون التقسيم الاول والثاني للوجود طوليين أمّا التقسيم الثالث فهو في عرض التقسيم الاول، رغم انّ ظاهر بعض الكلمات كون التقسيم الثالث في طول الثاني أيضاً، يعني انّ الوجود النفسي (لنفسه) مقسم للوجود بنفسه وبغيره نظير ما يظهر من شرح السبزواري للمنظومة فراجع.

لأنّه في نفسه أو لا وما   في نفسِهِ إمّا لنفسه سما
أو غيره والحقُّ نحو ايسه   في نفسِهِ لنفسِهِ بنفسِهِ (١)
قد كان ذا الجهات في الأذهان   وجوب امتناع أو إمكان

الشرح: المقصود في هذه الأبيات هو أنَّ الوجود سواء كان محمولياً وواقعاً في حقل القضايا الثنائية والبسيطة، أو كان رابطاً وواقعاً في حقل القضايا الثلاثية والمركّبة، فله إحدىٰ الجهات الثلاث. يعني: كل محمول نسبناه إلىٰ موضوع فله إحدىٰ الحالات الثلاث، سواء كان المحمول الوجود نفسه أو شيئاً آخر: فإمّا أن يكون ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً وواجباً،

---

١ ـ ما تقدم قوله ينسجم مع ما جاء في المنظومة وشرح السبزواري لها، والحق إنَّ هذا التقسيم للوجود له ارتباط أساس مع مذهب أصالة الماهية، يعني أنّه منسجم مع منهج التفكير القائل بأصالة الماهية، الذي يذهب إلىٰ انّ الوجود مفهوم اعتباري منتزع من حاق ذات الماهية، ولا ينسجم مع مذهب أصالة الوجود، وإذا نظرنا إلىٰ مفهوم الوجود ـ فالوجود إمّا أن يكون محمولياً أو رابطاً، يعني: انّ الصورة الذهنية لمفهوم الوجود تكون حيناً بصورة اسمية واستقلالية يصحّ معها ان يكون الوجود موضوعاً أو محمولاً، وتكون حيناً آخر بصورة حرفية وغير استقلالية، ويكون الوجود رابطاً بين مفهومين آخرين.
وتقسيم مفهوم الوجود المتقدم يحصل بلحاظ ذهني، وبنحو القضية الذهنية، وينتهي عند هذا الحد، يعني انَّ الوجود المحمولي والتصوّر المستقل للوجود لا ينقسم إلىٰ نفسي ورابطي، وامَّا مفهوم الوجود بحسب عالم مصاديقه الخارجية ـ لا الوجود الذهني ـ فينقسم لنفسه ولغيره وبنفسه وبغيره. يعني: إذا نظرنا إلىٰ واقع الوجود فالوجود إمَّا ان يكون مستقلاً أو رابطاً، والوجود المستقل هو وجود الواجب والوجود الرابط هو ما سواه مطلقاً. حينئذٍ فالوجود الرابط بهذا المعنىٰ على قسمين: إمَّا أن يكون غنياً عن المحل والموضوع أو يكون بحاجة إلىٰ ذلك، والأول يمكن ان نطلق عليه الوجود النفسي، والثاني الوجود الرابطي.

أو ممتنعاً أو ممكناً، مثلاً: إذا قلنا : «أ موجود» فلا يخرج الأمر عن إحدىٰ الحالات الثلاث، فإمَّا أن يكون «أ» موجوداً بالضرورة والوجوب، يعني يستحيل عدمه ولابدَّ من وجوده، أو يكون موجوداً بالإمكان، يعني يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن لا يكون موجوداً فلا يكون الوجود ضرورياً له ولا العدم، أو يكون وجود «أ» بالامتناع فيكون وجود «أ» ممتنعاً ومستحيلاً.

وكذلك إذا قلنا : «أ هي ب» فإمَّا أن يكون ثبوت «ب »لـ «أ» بالضرورة أو يكون ثبوته ممكناً أو يكون مستحيلاً.

جاءت كلمة «في الأذهان» في الأبيات المتقدّمة إشارة إلىٰ أنَّ الوجود متصف في ظرف الذهن بأحدىٰ الصفات الثلاثة، وأنَّه غير متصف بها في عالم الخارج، بل يتصف باثنين منها في عالم الخارج وهما الوُجوب والامكان؛ لوضوح استحالة وجود معنىٰ الامتناع في عالم الخارج، وليس هناك شيء يقبل صفة الامتناع في عالم الخارج(١).

١ ـ الحقيقة هي انَّ الوقوع في هذا المازق نشا جرّاء سعي السبزواري لجعل مطلق الوجود مقسماً كما صرّح بذلك في الشرح، وقد اوضحنا سابقاً أنَّ أساس هذه التقسيمات خطأ.
في ضوء نظرية أصالة الوجود لابدَّ أن نتكلّم بأسلوب آخر. ففي ضوء أصالة الوجود يلزمنا أن نطرح نوعاً من التقسيم فيما إذا لحظنا الوجود وجعلناه مقسماً، وعلينا أن نطرح نوعاً آخر من التقسيم فيما إذا لحظنا الماهية وجعلناها مقسماً، وسوف يختلف حتىٰ مفهوم الاقسام في ضوء هذين اللحاظين. فاذا لحظنا حقيقة الوجود يلزمنا القول: إنَّ حقيقة الوجود إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة وليس هناك شق ثالث. ومن الواضح أنَّ معنىٰ الإمكان في باب الوجود على أساس أصالة الوجود يختلف عن معنىٰ الإمكان في باب الماهية كما يختلف معنىٰ الوجوب على أساس اصالة الوجود عن معنىٰ الوجوب على أساس أصالة الماهية.
وإذا لحظنا الماهية فالماهية تتصف تبعاً للوجود والعدم بهذه الصفات الثلاث فكل ماهية عقلاً ⇦

وَهْي غَنِيّةٌ عن الحدودِ   ذاتُ تاسٍ فيه بالوجود

الشـــرح: لابدَّ من تعريف موضوع كل باب أو فصل في بدء الشروع في ذلك الفصل أو الباب؛ لتتّضح الإجابة على السؤال التالي: حول أيّ شيء يدور البحث؟ وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: ما هو تعريف كل مادة من هذه المواد الثلاث؟

الجواب: أنَّها غنيّة عن التعريف، ولا يمكن تعريفها. فالمفهوم يحتاج إلىٰ تعريف ويمكن تعريفه فيما إذا لم يكن بديهياً للنفس. وأمّا إذا كان

⇦ لا تخرج عن إحدىٰ هذه الحالات الثلاث من زاوية اتصافها بالوجود فإمّا أن تكون واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، وكذلك الحال من زاوية اتصاف كلّ ماهية بصفة من الصفات أو ثبوت صفة لها، فإمّا أن يكون ثبوت الصفة بالوجوب أو الإمكان أو الامتناع.

إذن، إذا أردنا ان نجعل التقسيم ثلاثياً على اساس أصالة الماهية فلا داعي أن نجعل الظرف عالم الذهن، وإذا أردنا ان نحكم على أساس أصالة الوجود فمن الواضح أنّ الوجود نفسه لا يقبل القسمة الثلاثية على الإطلاق لا في عالم الذهن، ولا في عالم الخارج، وأمّا الماهية في ضوء هذا المبنىٰ فهي اعتبارية ولا مانع من قبولها للأقسام الثلاثة.

يلزمنا أن نستبصر المسالة التالية وهي: إنَّه إذا لحظنا حقيقة الوجود لا الماهية الاعتبارية ـ في ضوء اصالة الوجود ـ فلا يكون أيّ من الاقسام الثلاثة «مادة» أو «جهة» لوضوح أنَّ المادة عبارة عن كيفية نسبة المحمول إلىٰ الموضوع، والجهة تعبير لفظي عن هذه الكيفية، والنسبة التي هي موضوع هذه الكيفية ترتبط بعالم الذهن لا عالم الخارج، فالوجوب في عالم الخارج عين حقيقة الوجود والوجوب، لا كيفية انتساب الوجود للواجب، وكذلك الإمكان عين الوجودات الفقيرة والربطية، لا كيفية انتساب الوجودات لذات الأشياء. امَّا إذا لحظنا الماهية التي هي أمر اعتباري على أساس هذا المبنى فلا مانع من ان نطلق على أيّ من هذه الاقسام مادة أو جهة.

فتمام الاحكام التي تصدق على الماهية بناء على أصالة الماهية تصدق نفسها على الماهية بناء على أصالة الوجود. ولكنّها تفقد اصالتها وتاخذ طابعاً اعتبارياً.

المفهوم بديهياً وأوّلياً للنفس ولا إبهام فيه ، بحيث يحتاج إلىٰ توضيح وتحديد فهو غني عن التعريف. وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المعاني التي تحصل للنفس بلا واسطة مفهوم ومعنىٰ آخر لا تحتاج إلىٰ التعريف.

وإذا افترضنا أنّ كلّ المعاني والمفاهيم بلا استثناء تحتاج إلىٰ توسط مفاهيم أُخرىٰ يلزم من ذلك أن لا يكون هناك معنىٰ ومفهوم قابلاً للتعريف، وفي المحصّلة لا يضحى أيّ معنىٰ أو مفهوم واضحاً في الذهن. من هنا تنقسم المعاني والمفاهيم إلىٰ قسمين:

أ ـ بديهية.

ب ـ نظرية.

كما أوضح ذلك في علم المنطق[1].

---

١ ـ لابدّ من استذكار موضوعين هنا:

أ ـ حينما يقال: إنّ بعض المفاهيم بحاجة إلىٰ واسطة، وبعضها ليس بحاجة إلىٰ واسطة، فالمقصود من الواسطة معنىٰ ومفهوم لا شيء آخر، من هنا فحاجة المفهوم لواسطة آلة إحساس وعدم حاجته إلىٰ مثل هذه الآلة خارج عن محل هذا البحث، وحاجة المفهوم إلىٰ مفهوم ومعنىٰ آخر هي أنّ المعنىٰ الثاني شارح ومحلل للمفهوم والمعنىٰ الأوّل. وأمّا حاجة المعنىٰ لآلة إحساس فتعني أنّ المفهوم لا يعرض على الذهن ما لم تكن هناك آلة إحساس لا عروضاً بديهياً ولا نظرياً.

ب ـ ما هو ملاك هذه الحاجة؟ وكيف تكون بعض المعاني والمفاهيم غنية عن التعريف والشرح وبعضها بحاجة إلىٰ تعريف وشرح؟ وبعبارة أُخرىٰ: كيف تكون بعض المفاهيم الذهنية خالية عن أي لون من الإبهام ويجد الذهن نفسه غنياً عن الاستفهام عن ماهيتها وتكون بعض المفاهيم الأُخرىٰ مبهمة ويجد الذهن نفسه بحاجة إلىٰ الاستفهام عنها؟ تعددت الإجابة على هذا الاستفهام، والحق هو: إنّ ملاك الحاجة هو بساطة وتركيب المفاهيم، وقد تناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخاص بتعريف الوجود.

فمفهوم الوجوب والإمكان والامتناع من هذه الناحية نظير مفهوم الوجود، فهي مفاهيم أوّليّة التصور وبديهيّة ولا تحتاج إلىٰ تعريف.

إعتبارية المواد الثلاثة

ندرس في هذا الفصل مسألة «اعتبارية» المواد الثلاث. وعلينا بدءً أن نشرح معنىٰ ومفهوم «الاعتباري».

تستخدم كلمة «اعتباري» عادةً مقابل كلمة «حقيقي» ، ولكلمة «اعتباري» موردان مختلفان بحسب الاستعمال:

١ ـ في مصطلح العلوم الإنسانية: حينما يقال في هذه العلوم إنّ القوانين مجموعة أُمور اعتبارية، أو يقال إنّ الملكية امر اعتباري فيُعنىٰ بذلك أنَّها أُمور ممّا يتفق عليها العرف. فلا محيص لبني البشر من الاتفاق على أمور يستخدمونها في حياتهم اليومية. أمور يمكنهم وضعها، كما يمكنهم رفعها. يعني أنّ الأمور الاعتبارية أُمور يمكنهم إيجادها، ويمكنهم إلغاؤها، فيمكنهم اعتبار الملكية أو الزوجية أو المقام الاجتماعي، كما يمكنهم الغاء اعتبار هذه الأمور في موارد خاصة، أو إلغاؤها بشكل كامل، فمثلاً يمكنهم إلغاء الملكية من حيث الاساس .

٢ ـ في المصطلح الفلسفي: يعتقد الفلاسفة أنّ المفاهيم العارضة على الذهن البشري تنقسم بشكل عام إلىٰ قسمين:

أ ـ مفاهيم ومعان موجودة بنفسها في الخارج، يعني أنّ ما هو موجود في الخارج مصداق واقعي لما في الذهن، وما في الذهن صورة وحكاية لذلك الواقع الموجود في الخارج. مثل مفهوم الإنسان، الحرارة، الطول، القِصَر، وغيرها من المفاهيم التي يصدق عليها أنّها موجودة.

ب ـ مفاهيم ومعان غير موجودة بنفسها في الخارج، بل تنتزع من سلسلة معان ومفاهيم أُخرىٰ موجودة بنفسها في الخارج، وتمثل المعاني المنتزعة صفة وحكماً تصدق على المعاني الخارجية، يعني: أنَّ الصفة والحكم لا تعد مرتبة من الوجود وليس لها ما بازاء في الخارج، وبالاصطلاح المنطقي أنَّها ليست «محمول بالضميمة» ، بل هي «خارج المحمول» . هذه المعاني والمفاهيم تصدق على الأشياء الخارجية ولكن لا يصدق عليها مفهوم «موجود» ، مثل مفهوم الإمكان، والحدوث. فيمكننا القول بصدد شيء خاص إنّ هذا الشيء ممكن أو حادث، ولكن لا يمكن القول إنّ الإمكان موجود، أو إنّ الحدوث موجود. كما يمكن القول بصدد شيء خاص إنَّه معدوم، ولكن لا يمكن القول إنّ العدم موجود.

إيضاح هذه الفكرة: يحمل محمول على موضوع خاص أحياناً في نفس الوقت الذي يُعد فيه المحمول مضافاً إلىٰ وجود الموضوع مرتبة من مراتب الوجود، وبالتحديد مثل أن يضاف شيء إلىٰ الموضوع ويضم إليه، كأن نقول: «زيد عالم» فعالم حمل على زيد، ولكن مبدأ هذا الحمل ليس بزيد، يعني أنّ ذات زيد بما هي ذات زيد لا تستحق حمل «عالم» عليها، بل تستحق الحمل باعتبار أنَّها ذات كيفية وحالة مضافة للوجود ومنضمة إليه .

وأحياناً أُخرىٰ يحمل محمول على موضوع دون أن يحتل المحمول مرتبة أُخرىٰ من الوجود، ودون أن يكون في الخارج شيء أُضيف إلىٰ وجود

الموضوع وضُمّ إليه، بل أنّ ذات الموضوع من حيث كونها ذات الموضوع تستحق حمل ذلك المحمول والاتصاف به، مثل قولنا : «زيد حادث» ، «اللّه قديم» ، «زيد معلول» ، «العلّة متقدّمة على المعلول».

الحدوث، القدم، المعلولية، التقدم، وأمثال ذلك أُمور لا تكون إضافة وضميمة على ذات الموضوعات، في نفس الوقت الذي تحمل فيه عليها.

بل ينتزع ذهننا ـ بما لديه من قدرة فعّالة ـ هذه المفاهيم والمعاني من حاق ذات الأشياء ويحملها عليها، وهذه المفاهيم والمعاني الانتزاعية أصدق المعاني، وأقربها إلىٰ الفطرة.

هذه المعاني والمفاهيم تصدق على الأشياء دائماً بوصفها محمولاً وصفة، ولكنّها لا تقع أبداً موضوعاً لمحمول (سواء كان المحمول هو الوجود أو شيء آخر)، وتصدق على المعدومات أيضاً، يعني: أنَّه ليس من المحتم أن يكون موصوفها ذا وجود خارجي، كما نقول: «العنقاء ممكنة الوجود،» أو «شريك الباري ممتنع الوجود». ومن البديهي أنّ العنقاء وشريك الباري أمران معدومان لكنّهما في نفس الوقت يتصفان بصفة الامتناع أو الإمكان، وهذا بنفسه دليل قاطع على اعتبارية هذه المفاهيم، وأنَّها لا تقع في الخارج مصداقاً لحمل «الموجود» عليها إطلاقاً.

مضافاً إلىٰ وجود دليل آخر على عدم خارجية هذه المفاهيم وهو: أنَّ هذه المعاني والمفاهيم لو كانت موجودة في الخارج وقابلة لحمل «الموجود» عليها يلزم من ذلك التسلسل وهو محال.

إذن! يستحيل التحقق الخارجي لهذه المفاهيم والمعاني[1].

---

١ ـ التمييز بين الأمور الحقيقية والاعتبارية قائم بالنحو المتقدم ذكره قبل الكشف عن نظرية أصالة الوجود، يعني أنّ تعريف الأمور الحقيقية والاعتبارية هو عين التعريف المتقدم ذكره (إنّ ⇦

وجودُها في العقل بالتعمّل   للصدق في المعدوم والتسلسل

وجود هذه المواد الثلاث (الوجوب، الامكان، الامتناع) في الذهن،

⇐ الأمور الحقيقية مصداق كلمة موجود، والأمور الاعتبارية لا تكون مصداقاً للموجود لكنّها تحمل على الأشياء باعتبارها صفة) وأسلوب التفرقة بين الأمور الاعتبارية والحقيقية هو عين ما اشرنا إليه يعني: انَّ الأمور الإعتبارية إذا فرضناها موجودة يلزم من هذا الفرض التكرر والتسلل:

(كُلُّ مَايَلْزمُ مِنْ تحققه تكرُّره فَهُوَ اعتباريٌّ)

وقيل إنّ المعقولات الاوّلية بالاصطلاح الفلسفي التي هي عين الماهيات أمور حقيقية، أمّا المعقولات الثانية الفلسفية فهي جميعاً أمور اعتبارية، وحيث إنَّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانية فهو لهذا أمر اعتباري. ولكن بعد الكشف عن نظرية أصالة الوجود طُرحت فكرة أُخرىٰ وهي: لا يكفي لإثبات حقيقية مفهوم كونه مستحقاً لحمل «الموجود» عليه. ففي ضوء نظرية أصالة الوجود تضحي المفاهيم والمعاني التي تستحق حمل «الموجود» عليها أيضاً أموراً اعتبارية وانتزاعية، واستحقاقها لحمل «الموجود» عليها تابع لحقيقة الوجود. فما لَهُ الاصالة والذي يلزم إطلاق «الحقيقي» عليه بحق هو حقيقة الوجود، الذي هو عين الخارج والواقع وغير قابل للانتقال إلىٰ الذهن يعني: انّه لا يصبغ بطابع المفهومية والمعقولية على الاطلاق.

هذا رغم انّ التفاوت بين لوني المعقولات الاوّليّة والثانية أمر ثابت، وانّ المعقولات الثانية منتزعة من الأولىٰ ولا تستحق حمل «الموجود» عليها على الاطلاق.

على هذا الاساس يمكن القول: إنّنا إذا اخذنا المعاني والمفاهيم بعامة ووضعناها في جهة ووضعنا حقيقة الوجود في جهة أُخرىٰ، فالمفاهيم بعامة أمور اعتبارية. ولكن إذا قسنا المفاهيم والمعاني بعضها بالبعض الآخر فهناك تفاوت فيما بينها ويصحّ اطلاق «الحقيقي» على بعضها مقابل البعض الآخر. ولو استبدلنا الاصطلاح، ووضعنا في المورد الاول الاصيل والاعتباري متقابلين، ووضعنا الحقيقي والانتزاعي متقابلين في المورد الثاني، يمكن حينئذٍ أن تنجلي الفكرة بشكل اكبر وتكون أقوم.

لا في الخارج، ويحصل عليها العقل بانتزاعها من معان أُخرىٰ (يحصل عليها عن طريق الحواس الظاهرية مباشرة أو بواسطة أُخرىٰ). والدليل على عدم واقعية هذه المواد خارجاً أمران:

١ ـ إنّ هذه المواد تصدق حتىٰ على الموضوعات العدمية، يعني أنّه من الممكن أن تكون موصوفات هذه المواد أُموراً عدمية. ومن البديهي أنّ الموصوف إذا كان معدوماً فالصفة معدومة بطريق أولىٰ. مثل أن نقول: إنّ الإنسان ذا الرأسين ممكن أو أنّ شريك الباري ممتنع.

٢ ـ لو افترضنا وجود هذه الأمور في الخارج يلزم من ذلك التسلسل؛ إذ لو كانت موجودة كسائر الأشياء الأُخرىٰ فسوف تكون ظاهرة من الظواهر التي تتوفر على الوجود، وبعبارة أُخرىٰ سوف يكون لها ماهية ووجود، حينئذ فسوف لا تخلو هذه الماهيات من جهة الاتصاف بالوجود من احدىٰ المواد الثلاث، فإمّا أن تكون واجبة الوجود، أو مُمكنة، أو ممتنعة. فاذا كان الامكان موجوداً فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً، ثمّ ننقل الكلام إلىٰ وجوب أو امكان أو امتناع هذا الامكان، فهو موجود وله ماهية، فإمّا أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً وهكذا يتسلسل إلىٰ ما لا نهاية. ولهذا قلنا آنفاً إنّ كلّ ما يلزم من تحققه تكرره فهو أمر اعتباري.

أقسام كلٍ من المواد الثلاث

وَكلٌ واحــدٍ لَدَىٰ الأكـيــاس بـالـذّاتِ وَالـغَيــرِ وبـالـقِيَاسِ
إلاّ فِي الإمـكـانِ فَغَيْرِيُ سُلِب فَلَيْسَ مَا بالذَاتِ مِنْها يَنْقَلِبْ

الشـــرح : يوضح السبزواري هنا أقسام كلٍ من المواد الثلاث. وقد تناول في الفصول السابقة شمولها لجميع الوجودات أعمّ من المحمولي والرابط، ثمّ استغناؤها عن التعريف، ثمّ نحو وجودها وكونه اعتباري. والآن يأتي على بيان أقسامها.

ينقسم كلٌ منها ـ بالنظر البدوي ـ إلىٰ ثلاث أقسام: ذاتي، غيري، قياسي، ولكن يتضح بعد قليل من التأمل أنّ أحد هذه الأقسام التسعة غير معقول وهو (الامكان الغيري).

إيضاح ذلك: يمكن تقسيم كلٍ من هذه المفاهيم الثلاثة إلىٰ نحوين:

أ ـ نفسي.

ب ـ قياسي.

حينما يبحث من زاوية فلسفية في وجوب أو امكان أو امتناع وجود خاص فمرةً يكون النظر إلىٰ ذلك الوجود بما هو هو، مع قطع النظر عن

فرض شيءٍ آخر فنقول مثلاً: (أ) واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود.

ومرةً يكون النظر إلىٰ ذلك الوجود مع فرض وجود آخر. مثلاً نريد مع فرض وجود «ب» أو عدمه أنّ نعرف هل أنّ «أ» ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود؟

ففي الحالة الأولىٰ يأتي السؤال على نسق «القضية الحملية»، أمَّا في الحالة الثانية فيأتي على نسق «القضية الشرطية»، ففي الحالة الأولىٰ تصاغ القضية كالتالي: إذا كان «ب» موجوداً فهل أنّ «أ» محكوم بالوجوب أو الامكان أو الامتناع؟

إذا نظرنا إلىٰ الشيء في نفسه ومع قطع النظر عن وجود شيء آخر، وأردنا إثبات أحد المعاني الثلاثة له فهو على نحوين؛ حيث إنّ المعنىٰ الثابت لهذا الشيء إمّا أن يكون ذاتياً ولم تعطه له علة خارجيّة، وإمَّا أن يكون بالغير، أي توفر عليه بفضل علة خارجيّة، فالأوّل ذاتي، والثاني غيريّ. مثلاً: اذا شخّصنا أنّ «أ» واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود، فالأمر لا يخلو من حالتين فإمَّا أن يكون الوجوب أو الامكان أو الامتناع بالذات وفي نفسه وإمَّا أن يكون بالغير وبواسطة شيء آخر.

ومع شيء من التأمل يتضح أنّ هذا التقسيم يصح بالنسبة للوجوب والامتناع فقط، ولكنّه لا يصحّ بالنسبة للإمكان، فلا معنىٰ للإمكان بالغير؛ إذ أنّ ما نفرضه ممكناً بالغير امَّا أن يكون ممتنعاً بالذات أو واجباً بالذات، فإذا كان ممتنعاً أو واجباً بالذات ثمّ أصبح ممكناً بالغير يلزم من ذلك زوال الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، وانقلاب الأمر الذاتي وهذا محال؛ لأن «ما بالذات ليس ينقلب». وإذا كان ممكناً بالذات وأتاه الإمكان الغيري من

علّة خارجيّة فيلزم تحصّل الحاصل وهو محال أو اجتماع إمكانين على شيء واحد وهو محال أيضاً .

أمَّا إذا أردنا معرفة المادة التي تنطبق على الشيء مع أخذه مشروطاً بوجود أو عدم شيء آخر، فكلّ حكم يصدق على الشيء يدعىٰ «بالقياس» .

يحكم الوجوب بالقياس بين وجود العلّة والمعلول على الدوام، يعني : إذا كانت العلّة موجودة فالمعلول موجود بالضرورة، وكذلك إذا كان المعلول موجوداً فالعلّة موجودة بالضرورة، فهناك تلازم بين الوجودين. كما يحكم الوجوب بالقياس بين المعلولين اللذين ينتهيان إلىٰ علة واحدة. ولا اختصاص لحكم الوجوب في العلّة والمعلول، بل يشمل المتضايفين كالأبوّة والبنوّة. ففي كل مورد كانت هناك بنوّة كانت أبوّة والعكس صحيح أيضاً، فيكون وجود كلٍ منهما ضرورياً بالنسبة لوجود الآخر، وإن امكن اعتبار المتضايفين من قبيل المعلولين اللذين ينتهيان إلىٰ علّة واحدة.

ويحكم الامتناع بالقياس بين وجود العلّة وعدم المعلول، وكذلك بين عدم العلّة ووجود المعلول، كما يحكم بين وجود أيٍّ من المعلولين لعلة واحدة عدم الآخر.

أمَّا الامكان بالقياس فلا تحقق له في عالم الوجود الذي تكون جميع سلاسل العلّة والمعلول فيه مترابطة ومنتهية جميعاً إلىٰ ذات واجب الوجود. إنَّما يصدق الامكان بالقياس في فرضية شيئين لا تحكم بينهما رابطة العلّيّة ولا ينتهيان إلىٰ علة أصلية. وهذه الفرضية لا تنسجم مع افتراض انتهاء الأشياء إلىٰ واجب الوجود ووحدة واجب الوجود[1] . من هنا يقول

---

١ ـ لدينا هنا استفهام وهو : بما انَّ ظواهر العالم جميعاً إمّا ان تكون بينها رابطة عليّه، أو أنَّها تنتهي بالنتيجة إلىٰ علة واحدة، فعلاقات أشياء وظواهر الكون إمّا ان تكون من قبيل ⇦

صاحب المنظومة:

مَا بِالقِياسِ كَالمُضَايِفَيْنِ ثُمَّتَ كَالمَفرُوضِ واجِبَينِ

الشرح: أورد السبزواري في البيت أعلاه مثلاً للواجب بالقياس وهو المتضايفان كالأبوة والبنوة، وأورد مثلاً للممكن بالقياس وهو واجبا الوجود. ومن الواضح أنّنا إذا افترضنا واجبين لكلٍ منهما معلولات مستقلة تكون نسبة معلولات كل منهما إلىٰ معلولات الآخر، ونسبة كلّ معلولٍ

⇦ الوجوب بالقياس أو الامتناع بالقياس، ويلزم من ذلك ان تكون جميع القضايا الشرطية ضرورية أو ممتنعة، ولا توجد هناك قضية شرطية ممكنة الوجود. والامر ليس كذلك، فما هو المخرج من هذا الإشكال؟

هذا الاشكال اشكال مهم ولم أجد حتىٰ الآن من تعرّض له وأجاب عليه.

والجواب هو: انّ المنظار الفلسفي يختلف عن المنظار المنطقي في هذه المسالة. فما تقدم قوله إنّما هو من زاوية فلسفية حيث يكون اللحاظ منصباً على عالم الواقع الخارجي ويهدف إلىٰ إيضاح العلاقة بين الوجودات الواقعية التي تكون جميعها شخصية وجزئية أو بيان العلاقة بينها وبين عدم سائر الوجودات. ومن الواضح لا يحكم في ضوء هذا المنظار إلاّ الوجوب بالفعل والامتناع بالقياس. أمّا إذا نظرنا بمنظار منطقي، ولاحظنا علاقة الموضوعات والمحمولات وعلاقة الشروط وجزاءاتها ملاحظة كلية عامة وبالنظر إلىٰ الماهيات الكلية للاشياء، فالإمكان بالقياس له وجود في عالم الاشياء.

مثلاً: يحكم المنطقي بشكل كلي وعلى نسق القضية الحقيقية لا الخارجية انَّه كلّما وجد مثلث ستكون مجموع زواياهُ «١٨٠» درجة بالضرورة، فهنا قدّمَ مصداقاً للوجوب بالقياس. ويحكم في مجال آخر كلّما وجد شكل فمن الممكن أن يكون مثلثاً، يعني انّ طبيعة الشكل وماهيته لا توجب حتماً أن يكون مثلثاً، فإذا أصبح شكلٌ ما مثلثاً أو مربعاً فليس ذلك بمقتضىٰ ماهية الشكل، بل باقتضاء علة خارجية. فبين الشرط والجزاء هنا يحكم الامكان بالقياس لا الوجوب أو الامتناع بالقياس.

واجب إلىٰ الواجب الآخر هي الامكان بالقياس[1].

---

١ ـ يطرح هنا استفهام آخر وهو:

ما الفرق الذي بموجبه أخرجنا الإمكان الغيري من الاقسام التسعة، واحتفظنا بالإمكان القياسي، في حين نجد انَّ الإمكان القياسي ينحصر في مورد افتراض واجبين، وهذا الفرض محال، كما هو ثابت في أبحاث التوحيد؟

الجواب: إنّ الإمكان بالغير مستحيل بنفسه، يعني انّ افتراض الإمكان الغيري افتراض أمرٍ محال، أمَّا الإمكان بالقياس فهو ليس بمحال إنَّما المحال هو وجود أمر ممكن بالقياس. يعني انَّ المحال هو مصداق الإمكان بالقياس، وسبب استحالته ليس هو الإمكان بالقياس، بل أمر آخر كما هو واضح في أدلة وحدة واجب الوجود.

أبحاث حول الإمكان

عُرُوضُ الإمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ   هُوَ مَعَ الغَيْرِيِّ مِن ذينِ اجتَمَع

الشرح: يذكر المصنف في كل شطر من شطري البيت أعلاه مفهوماً، ففي الشطر الأوّل يقول: إنّ الإمكان يعرض على الممكن في ظرف الذهن، لا في ظرف الخارج. وفي الشطر الثاني يقول: لا منافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري والامتناع الغيري. بل هو توأم لاحدهما على الدوام.

توضيح الشطر الأوّل: أوضحنا في بحث المعقولات الثانية الفارق بين العروض والاتصاف، هناك بعض المفاهيم تكون صفة للأشياء الخارجية، وتتصف بها الأشياء في الخارج، لكنّها في نفس الوقت لا تعرض على موصوفاتها في الخارج. وإذا عرضت في الخارج يلزم أوّلاً ـ أن يكون لها وجود مضافاً إلىٰ موصوفها ومعروضها، وثانياً ـ أن تتوفر الموصوفات على الصفات في مرحلة لاحقة لوجودها ، وكلا اللازمين مستحيل.

نقول: زيد ممكن الوجود. فإذا كان الإمكان عارضاً لزيد في الخارج يلزم أن يكون الإمكان شيئاً نظير العلم واللذة من الصفات النفسية أو الطول والقصر والبياض والسواد من الصفات الجسمية، والحال أنّ الأمر ليس

كـذلك جزمـاً، إذ نحن نعلـم أنّ الامكان ليس من طـراز تلك المعـاني التي يمكن أن يكـون لهـا وجـود على حـدَة بحيث يكون مـوضـوعـاً لبـحث علم النفس أو الطب"[1] .

وَقَدْ يُرادُ مِنْهُ فِي استِعْمالِ العَمُّ والأخَصُّ واستِقبَاليّ

الشـــرح: ينوّع الإمكان هنا إلىٰ عـام،" خاص، واستقبـالي. فهل هذا التنويع تقسيم جديد للإمكان أم أنَّه مجرد بيان اصطلاح آخر للفظ الإمكان؟

نأتي أوّلاً على ذكـر مـعـاني هذه الألـفـاظ ثمّ نرجع إلىٰ الاجـابة على السؤال أعلاه.

كان بحثنا حتىٰ الآن يدور حول الإمكان الذاتي، وهو مقابل الضرورة الذاتيـة والامـتناع الذاتـي، فـالشيء إمَّا أن يـكون واجب الوجـود أو ممـتنع الوجـود أو ممكن الوجود، يـعني إمَّا أن يكون توفره عـلى الوجود ضـرورياً، أو يكون عدمـه ضرورياً، أو لا يكون وجوده ولا عدمـه ضرورياً، وذات ذلك الشيء لا توجب الـوجـود ولا عـدم الوجـود، وهذا هو ممـكن الوجـود. إذن؛ فالإمكان مفهوم سلبي، يعني أنَّ ذات الشيء لا تقتضي الوجود ولا العدم.

١ ـ إذا كـان الإمكان عارضـاً لزيد في مـرتبة لاحـقـة لوجوده، فـهل أنَّ وجـود زيد قبل عـروض الإمكان عليـه ممكن أو ممتنع أو واجب؟ وعلى أيّ من التـقادير الثـلاثة يبرز اشكال. مضافـاً إلىٰ أنَّه لو كان وجـود الإمكان مغايراً لوجـود زيد، إذن؛ لدينا وجودان أحدهمـا وجود زيد والآخر وجود الإمكان، ووجود الإمكان بدوره كوجود زيد سوف تكون له إحدىٰ الحالات الثلاثة «الوجوب، الامكان، الامتناع».
فإذا افترضنا الإمكان ممكناً فللإمكان الثاني وجود وهذا الوجود ممكن وهكذا يتسلسل إلىٰ مالا نهاية، وإذا افترضناه واجباً ياتي الاشكال ويتسلسل إلىٰ مـا لا نهاية أيضاً. أمَّا احتمال افتراض وجود الإمكان ممتنعاً فهو لا يرد لأنّنا افترضناه موجوداً وإذا كان ممتنعاً فلا يصير موجوداً.

يطلق الإمكان أيضاً بمعنىٰ آخر وهو عبارة عن صرف عدم اقتضاء العدم، سواء كان يقتضي الوجود أو لا، فيقال للشيء الذي لا يقتضي العدم إنَّه ممكن. فالإمكان بهذا المعنىٰ لا يعني سوىٰ أنَّه مقابل الامتناع: من هنا فكلّ شيء ليس بممتنع فهو ممكن بالإمكان العام سواء كان واجباً وضرورياً أو ممكناً بالإمكان الخاص. إذن؛ فالإمكان بهذا المعنىٰ أعمّ من الامكان الذاتي «الامكان الخاص» والضرورة الذاتية. وحينما يطلق لفظ الامكان لدىٰ العرف العام يراد منه هذا المفهوم العام.

يطلق الامكان بمعنىٰ آخر أيضاً وهو أخص من الامكان الخاص. ولاجل إيضاح هذا المعنىٰ يلزمنا تعريف قسمين من أقسام الضرورة.

يقول المناطقة: إنّ الضرورة على قسمين: ذاتية ووصفية. حينما تكون علاقة الموضوع والمحمول ضرورية، فالضرورة تنشأ مرةً جرّاء أنّ ذات الموضوع مع قطع النظر عن كلّ قيد وشرط إضافي يوجب المحمول، وتنشأ مرة بإيجاب قيد أو شرط إضافي على ذات الموضوع، فالقسم الأوّل ضرورة ذاتية، والقسم الثاني ضرورة وصفية. مثلاً علاقة العدد أربعة مع الزوجية علاقة ضرورية وذات الموضوع مع قطع النظر عن كل قيد وشرط يوجب المحمول. فالعدد أربعة من حيث إنَّه أربعة يوجب الزوجية دون دخلٍ لاي قيد وشرط، فالضرورة هنا ضرورة ذاتية.

أمَّا المعدود كالابل والجوز والبيض فبنفسه لا يوجب الزوجية، بل بشرط أن يكون أربعة أو ستة وأمثال ذلك ممّا يوجب الزوجية. فالضرورة هنا ضرورة وصفية وشرطية.

من زاوية أخرىٰ نقول: كلّما كانت هناك ضرورة وصفية كان هناك امكان ذاتي أيضاً، فالذات التي تقتضي محمولاً معيّناً بواسطة قيد وشرط،

لا يكون لها هذا الاقتضاء جزماً مع قطع النظر عن القيد والشرط، فمع قطع النظر عن القيد والشرط يكون لها امكان ذاتي، فالابل والجوز والبيض في المثال السابق لها بحسب ذاتها امكان ذاتي لكنها مع شرط الاربعة والستة توجب الزوجية.

وإذا لم تكن علاقة الموضوع بالمحمول ضرورية لا باقتضاء ذات الموضوع للمحمول ولا مع إضافة قيد وشرط إضافي، فلا ضرورة ذاتية ولا ضرورة وصفية، نقول هنا إنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الامكان الاخص. ومن الواضح أنَّه كلّما كان هناك إمكان أخص كان هناك امكان خاص أيضاً. إذن الامكان الخاص أعمّ من الامكان الأخص، والامكان العام ـ كما قلنا آنفاً ـ أعمّ من الامكان الخاص[١].

أمَّا الامكان الاستقبالي: فهو أخص من سائر أشكال الامكان الأخرىٰ. ايضاح ذلك: كل امكان مقابل ضرورة. فالإمكان العام مقابل ضرورة العدم «الامتناع الذاتي»، والإمكان الخاص مقابل ضرورة الوجود والعدم «الضرورة الذاتية، والامتناع الذاتي»، والامكان الأخص مقابل الضرورة الوصفية. أمَّا الامكان الاستقبالي فهو مقابل الضرورة بشرط

---

١ ـ اتضح في ضوء ما قلناه الجواب على السؤال الذي طرحناه في أوّل الفصل وهو: هل أنَّ الإمكان العام والخاص والاخص تقسيم للإمكان أو أنّه لون من الإشتراك اللفظي، وقد اتضح أنّه اشتراك لفظي، إذ ليس هناك معنى لتقسيم مفهوم واحد إلىٰ عدة معان بعضها أعمّ من البعض الآخر، كما هو الحال لو قسّمنا الحيوان إلىٰ إنسان وهندي وكشميري فالإنسان والهندي والكشميري ليست اقساماً ثلاثة للحيوان؛ إذ انّ شرط القسمة هو ان تتقابل الاقسام بعضُها مع البعض الآخر، فالإنسان لا يقابل الهندي والهندي لا يقابل الكشميري بل اعمّ منه. والإمكان كذلك فالإمكان العام شامل للخاص والخاص شامل للأخص. رغم وجود تفاوت ضئيل بين المثالين لا مجال لبحثه هنا.

المحمول، فالأمر الذي ليس له ضرورة ذاتية ولا امتناع ذاتي ولا ضرورة وصفية، بل هو مرتبط بالزمن الماضي أو الحاضر فهو يتوفر على لون آخر من الضرورة، وهي الضرورة بشرط المحمول؛ إذ أنّ المحمول وجوداً أو عدماً قد تعيّن، وانقلاب الشيء عمّا هو عليه أمر محال. أمَّا إذا كان الأمر مرتبط بالمستقبل والزمن الآتي فمن المحتم أنّ كلاً من الوجود والعدم لم يتعيّن فيه وإمكان كلّ منهما قائم فيه.

إذن؛ فمن حيث التفاوت القائم بين الزمن الماضي والحاضر من ناحية والزمن الاستقبالي من ناحية أُخرىٰ هناك نوع آخر من الامكان بالنسبة للأمور المستقبلية ليس موجوداً بالنسبة للماضي والحاضر من الأمور بل فيها بدلاً عنه «ضرورة»(١).

---

١ ـ تعرض ابن سينا للإمكان الذي يرجع مفهومه إلىٰ التفاوت بين الماضي، الحاضر والمستقبل، لكن بعض المتأخرين اشكل على ذلك. والسبزواري في شرح المنظومة يُشير إلىٰ أنّ هذا المعنىٰ للإمكان لا يوافق عليه نصير الدين الطوسي ثمّ يقول:

«وهذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيين، وأمَّا التحقيق الحكمي فيؤدي أنّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا وفي التعيين في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في الواقع والإمكان باعتبار نفس المفهوم».

والحق أنَّ هذا الاعتراض غير صحيح، فما يقابل الإمكان الاستقبالي ليس هو الضرورة بالغير؛ لكي يقال إنّه لا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل ما يقابله هو الضرورة بشرط المحمول. يعني أنّ الحديث ينصبّ على الضرورة التي تبرز بواسطة التحقق والفعلية، وممّا لاشكّ فيه أنّ هناك تفاوتاً بين الماضي والحاضر من جهة والمستقبل من جهة أُخرىٰ، وهذا التفاوت هو: أنَّ الماضي والحاضر أصبح فعلياً وغير قابل للانقلاب، أمَّا المستقبل فهو في حدّ القوة وفيه قابلية كلا الطرفين.

لكن هناك أمراً يلزم الالتفات إليه، وهو أنَّ التصور الفلسفي للضرورة بشرط المحمول ⇦

قَدْ كَانَ الافْتِقارُ للإمكانِ فلْيُجْعَلِ القَديمُ بِالزمانِ

الشرح: هذا البحث بحث مفيد وهامّ وينصب على الإجابة على هذا السؤال: ما هو ملاك الحاجة إلىٰ العِلّة؟

نشاهد نظام العِلّة والمعلول ونحن نعلم أنّ المعلول بحاجة إلىٰ علة،

⇨ يختلف عن التصور المنطقي لها. فالتصور المنطقي ينصب على عالم الذهن، فكلّما اعتبرنا قضية في عالم الذهن وجعلنا المحمول في هذه القضية شرطاً وقيداً للموضوع، ثمّ حملنا المحمول على الموضوع تكون القضية قضية بشرط المحمول، ويكون الحمل ضرورياً؛ إذ أنّ الحمل من ناحية يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه، وحكمه الضرورة الذاتية، ومن ناحية أُخرىٰ يكون من قبيل الضرورة الوصفية، والسبب الذي يحدو المتكلمين لجعله قسماً مستقلاً أنّه يشبه الضرورة الذاتية من جهة، ومن جهة أُخرىٰ يشبه الضرورة الوصفية، وليس عيناً لايّ منهما. وعلى اساس المنظار المنطقي لا يكون هناك فرق بين المستقبل والماضي والحاضر؛ إذ لو اعتبرنا المحمول في مرتبة الموضوع تكون القضية ضرورية سواء كان المحمول مرتبطاً بالماضي والحاضر أو كان مرتبطاً بالمستقبل؛ إذن فالضرورة بشرط المحمول لا تختص بالماضي والحاضر، ومن هنا فلا وجود للإمكان الاستقبالي مقابل هذه الضرورة.

أمّا المنظار الفلسفي فهو لا ينصب على الضرورة بشرط المحمول باعتبارات ذهنية، بل ينصب على عين الواقع، فهم يريدون القول: إنّ هناك تفاوتاً بحسب النظر إلىٰ متن الواقع بين الماضي والحاضر والمستقبل، فكل ماهية تلبست بالوجود تكون نسبة الوجود إلىٰ هذه الماهية هي الضرورة؛ إذ الماهية المتلبسة بالوجود موجودة بالضرورة، وهذا التلبس صادق بالنسبة للحاضر والماضي لا بالنسبة إلىٰ المستقبل. ولو استبدلنا هنا اصطلاح الفلاسفة «الضرورة بشرط المحمول» وقلنا «الضرورة الفعلية»، أي الضرورة التي يكون منشؤها فعلية الوجود لكان أفضل وأسلم.

وتحسن الإشارة أخيراً إلى الفرق بين الإمكان الاستقبالي والإمكان الاستعدادي، فالإمكان الاستقبالي لون من ألوان الإمكان الذاتي، وقد ثبت في محلّه الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي.

وما لم تكن هناك علل فلا وجود للمعلولات، وهنا يطرح امام الفيلسوف السؤال التالي: ما هو ملاك الحاجة إلىٰ العلّة؟ يعني ما هي الجهة والحيثية التي يتوفر عليها المعلول لكي يضحى بحاجة إلىٰ علة؟

لدينا في مجال الاجابة على هذا السؤال أربع نظريات ونحن نوضح ثلاثاً منها:

أ ـ النظرية الماديّة: ملاك حاجة الأشياء إلىٰ علة ـ في ضوء النظرية المادية ـ هو وجودها. يعني أن الوجود من حيث هو وجود يوجب وجود العلّة، فكل شيء موجود يلزم أن تكون له علة، وما ليس له علة هو الشيء المعدوم فقط.

تحسن الإشارة إلىٰ أنّ هذه المسألة لم يطرحها الماديّون في كتبهم؛ إذ أنّ هذه المسألة من مختصات الفلاسفة الإسلاميين. لكن إذا أردنا الإجابة على السؤال المتقدم، مع الأخذ بنظر الاعتبار أُصول التفكير المادي خصوصاً ـ أنصار المادية الديالكتيكية ـ حيث يتبنون أصل التغيير الذاتي في الأشياء وأصل العلّيّة والمعلولية، يلزمنا حينئذٍ طرح الفرضية المتقدمة. وعلى أساس تلك الفرضية التي تقول «إنّ الوجود من حيث هو وجود بحاجة إلىٰ علة» لا وجود لموجود غير مدين في وجوده الىٰ علة، وعليه فلا وجود لواجب الوجود.

ب: نظرية علماء الكلام: ملاك الحاجة إلىٰ العلّة ـ في ضوء نظرية المتكلمين ـ هو «الحدوث» يعني أنّ الأشياء بحاجة إلىٰ علة من جهة أنّها لم تكن ثمّ أصبحت موجودة، وبعبارة أُخرىٰ من جهة أنَّ وجودها مسبوق بالعدم. وعلى أساس هذه النظرية يكون كل محتاج إلىٰ علة حادث، وكل حادث بحاجة إلىٰ علة، والقدم يعني غير المسبوقية بالعدم، فملاك الاستغناء

عن العلّة هو القدم. إذن فالقديم يساوي واجب الوجود. في ضوء هذه النظريةِ لا يكون كلّ موجود بحاجة إلىٰ علة بل الموجود الحادث بحاجة إلىٰ علة، فلا مانع من وجود غني عن العِلّة، وهذا يعني عدم المانع عن وجود واجب شرط أن يكون قديماً.

ج ـ **نظرية الفلاسفة الالهيّين**: ملاك الحاجة إلىٰ العِلّة ـ في نظرية الحكماء ـ هو «الامكان الذاتي» لا الوجود ولا المسبوقية بالعدم.

يعني: أنّ ذات وماهية الأشياء متفاوتة، فهناك ذات تقتضي الوجود، وهناك ذات تقتضي العدم وفي هاتين الصورتين تكون الذات غنية عن العلّة[1]. وبعبارة أُخرىٰ يكون الوجوب والامتناع ملاكاً للاستغناء عن العلّة. وهناك ذات لا تقتضي الوجود ولا العدم بل لا اقتضاء لها، واللاّاقتضاء الذاتي هو عين الامكان الذاتي، وهذا بنفسه يكون سبباً للحاجة إلىٰ علة.

يتضح أنّ «العدم» هو ملاك الغنىٰ عن العلّة وفقاً لنظرية الماديين، و«القدم» ملاك الغنىٰ عن العلّة وفقاً لنظرية المتكلمين، و«الوجوب الذتي والامتناع الذاتي» ملاك الغنىٰ عن العلّة وفقاً لنظرية الحكماء.

وفقاً للنظرية الاولىٰ يكون الموجود مساوياً للحادث أو الممكن، فالموجود والحادث والممكن مفاهيم متساوية. ووفقاً للنظرية الثانية يكون الموجود على نحوين: حادث أو ممكن وقديم أو واجب، فالحادث مساوٍ للممكن، والقديم مساوٍ للواجب، والموجود أعم منهما. أمّا في ضوء النظرية الثالثة فالموجود على نحوين: واجب وممكن، والممكن على

---

١ ـ مع الفارق بين الغنىٰ في الحالة الأولىٰ الذي هو «فوق العلّيّة»، والغنىٰ في الحالة الثانية الذي هو «تحت العلّيّة». وقد بحثت هذه المسالة في بحث «الجعل».

قسمين: حادث أو قديم، والواجب منحصر في القديم فقط.

على أساس نظرية الحكماء فليس هناك مانع من الاعتقاد بوجود حقائق قديمة زماناً في نفس الوقت الذي تكون فيه معلولة للواجب تعالىٰ ويطلق عليها «العقول القاهرة» باصطلاح الحكماء. لكن المتكلمين ينكرون وجود كلّ قديم بالزمان سوىٰ الواجب تعالىٰ. أمّا السبزواري الذي يتابع نظرية الحكماء يقول:

قد كان الافتقار للإمكان فليجعل القديم بالزمان

من هنا نشأ اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة «الحدوث الزماني» للعالم.

يقول المتكلمون: إنّ العالم حادث زماني، بمعنىٰ أنّنا كلّما رجعنا إلىٰ الوراء وإن كان ذلك يستغرق زمناً طويلاً لا يسعه الحساب البشري، ولكن سنصل في النهاية إلىٰ لحظة حدوث العالم، ولم يكن للعالم وجود قبلها. يقولون إنّ العالم لو لم يكن حادثاً زمانياً كان قديماً زمانياً، وإذا كان قديماً زمانياً فهو غني عن الخالق والعلّة، في حين نلاحظ التبدلات والتغييرات التي تطرأ على العالم وهو علامة إمكان وجوده ومعلوليته.

أمّا الحكماء الإلهيّون فهم يعتقدون أنّ العالم قديم يعني أنّ أُصول وأركان العالم أزلية وكلّما رجعنا زمنياً إلىٰ الوراء فلا نصل إلىٰ مبدأ زماني فلا بداية للزمان ولا نهاية له، فكل حادث مسبوق بمادة ومدة. وقدم العالم ـ لدىٰ الحكماء ـ لا يستلزم غناه عن العلّة؛ إذ ملاك الحاجة إلىٰ العلّة هو الإمكان الذاتي لا الحدوث، والعالم ممكن بالذات. والذي يصيّر العالَم غنيّاً عن العلّة هو الوجوب الذاتي لا القدم الزماني.

يسجّل المتكلمون إشكالاً على الحكماء ويقولون: إنّ حدوث العالم

مسالة تجمع عليها كلّ الأديان السماوية فالقول بقدم العالم مخالف لإجماع الأديان. وقد أورد الغزالي «المتكلّم المعروف» فيما أورد من إشكالات على ابن سينا هذا الإشكال.

أمَّا الحكماء فيجيبون: إنّ الأديان مجمعة على حدوث العالم لا على حدوثه الزماني. فالأديان تقول إنّ العالم حادث، أي أنَّه لم يخلق بنفسه، بل خلق بعلة، وما ينصبّ عليه نظر الأديان هو مخلوقية ومعلولية العالم وصدوره عن علة أزليّة يعني الباري تعالىٰ، أمّا مسألة حدوثه الزماني فهي خارجة عن إجماع الأديان.

الحكيم الإلهي «صدر الدين الشيرازي» أثبت ـ بعد إثبات الحركة الجوهرية ـ أنّ العالم من رأسه إلىٰ قدمه حدوث تدريجي يعني أنّ العالم باستمرار في حال حدوث وتجدد من ناحية وفي حال زوال وفناء من ناحية أخرىٰ. وهذه الحركة مستمرة ودائمة. فقد ناصر «صدر المتألهين» وجهة نظر الحكماء من ناحية حيث إنّنا لو رجعنا زمانياً فلا نصل إلىٰ نقطة بدء، ولن نصل؛ إذ مع استحالة ذلك في نفسه فهو يتعارض مع «العلّيّة التامة» و «الفيض المستمر» و «قدم الإحسان» في ذات الباري تعالىٰ، وأثبت من ناحية أُخرىٰ أن «لا وجود للقديم الزماني في عالم الطبيعة» فالعالم بأسره جوهراً وعرضاً، بسيطاً ومركباً، مادةً وصورة غارق في الحدوث، ومن هذه الناحية ناصر نظرية المتكلمين التي تنكر وجود القديم الزماني في العالم المحسوس.


الحدوث والقدم

في تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

إذ الوجـودُ لمْ يكُن بَعْدَ العَدَمِ　　او غيرِهِ فَهْوُ مسمّىً بالقِدَم
وادر الحدوث منه بالخلاف　　صف بالحقيقيٍّ وبالإضافي

الشــرح: مسألة الحدوث والقدم إحدىٰ مسائل الفلسفة الإلهية؛ إذ الحدوث والقدم من عوارض الموجود بما هو موجود. وفي البيتين المتقدمين ذكر المصنف تعريف الحدوث والقدم.

الحدوث يعني: وجود الشيء بعد عدمه، وبعبارةٍ أُخرىٰ: إذا وجد شيء ما بعد أنّ لم يكن موجوداً فهذا الشيء حادث.

أمّا القدم فيعني: أن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه. فالقديم إذن هو الشيء الموجود، الذي يكون موجوداً على الدوام.

ويُعرّف الحدوث والقدم أحياناً بتعريف آخر بدلاً عن القول: الحدوث مسبوقية وجود الشيء بعدمه، وأنّ القدم عدم مسبوقية وجود الشيء بعدمه.

والبديل هو: أنَّ الحدوث مسبوقية وجود الشيء بغيره، والقدم عدم مسبوقية وجود الشيء بغيره.

عكف «السبزواري» بعد تعريف الحدوث والقدم على بيان أقسام

الحدوث والقدم[1].

التقسيم الاوّل: إنّ كلاً من الحدوث والقدم إمَّا أن يكون حقيقياً أو اضافياً، والحدوث والقدم الحقيقيان هما ما جاء تعريفهما أعلاه، والحدوث والقدم الإضافيان يتداولهما العرف عادةً بالتعبير عنهما بكلمات مثل «الجديد والقديم». وبعبارة أُخرىٰ يطلقون الحدوث والقدم على الحادثين اللذين يسبق زمان حدوث احدهما الآخر. فالسابق في الوجود يُطلق عليه القديم بالنسبة للشيء الثاني، والشيء الثاني الذي يكون زمان حدوثه متأخراً عن الاوّل يقال له «حادث».

التقسيم الثاني: إنّ الحدوث والقدم إمَّا أن يكونا ذاتيين أو زمانيين.

ويُوصف الحدوثُ بالذاتي وذا	**قبليّةُ ليسية الذات خُذَا**
او عبِّرن بالعَدم المُجامع	**كما يكون سبقُ ليسٍ واقع**
مُنصرمٍ يُنْعَتُ بالزماني	**كالطبع ذي التجديدِ كُلُّ آنِ**

الشرح: ما قيل حتىٰ الآن يتعلّق بتعريف الحدوث والقدم أو يتعلّق بتقسيماتهما. وقد ذُكر تعريفان وتقسيمان للحدوث والقدم. وقد شرحنا التعريفين سابقاً.

أمَّا التقسيمان: فأحدهما تقسيم الحدوث والقدم إلىٰ الحقيقي والإضافي، والآخر تقسيمهما إلىٰ الذاتي والزماني.

نأتي الآن إلىٰ ايضاح تقسيم الحدوث والقدم إلىٰ الذاتي والزماني، ولأجل ذلك نرتب البحث على مقدمات:

---

١ ـ التعبير بالتقسيم هنا غير صحيح، وسنتناول ذلك بالبحث فيما ياتي إن شاء اللّه.

المقدّمة الأولىٰ:

للتقدّم وللتأخر وبتعبير آخر للسبق وللّحوق أو للسابقية وللّاحقية ـ وسنأتي على بحث ذلك ـ أنواع وأقسام. وغير خفي أنّ أوضح هذه الأقسام هو التقدّم والتأخر الزمانيان؛ حيث يكون التقدّم بتقدّم شيء على شيء آخر في ضوء امتداد الزمان، ويكون التأخر بتأخر شيء على شيء آخر في ضوء امتداد الزمان.

إلاّ أنَّ التقدم والتأخر لا ينحصران في التقدم والتأخر الزمانيين، بل هناك أقسام أُخرىٰ للتقدم والتأخر. فنقول مثلاً إنّ لازم العدد أربعة أن يكون زوجاً. يعني: من المحال أن يكون العدد أربعة، وهو ليس بزوج. يعني يستحيل أن تنسلخ صفة الزوجية عن العدد أربعة، ولو لحظة واحدة. إذن؛ فالعدد أربعة والزوجية أمران متزامنان.

ومع ذلك يطرح أمامنا السؤال التالي:

هل أنّ العدد أربع زوج في المرتبة الأُولىٰ وأربع في المرتبة الثانية، أم أنَّه أربع في المرتبة الاولىٰ وزوج في المرتبة الثانية، أم أنَّه ليس أيّاً من الافتراضين؟

الافتراض الثالث غير مقبول؛ إذ يلزم منه أن لا تكون بين العدد أربعة والزوجية علاقة مباشرة. في حين أنَّنا نسلّم بأنّ الاربع والزوجية أمران متلازمان.

يبقىٰ أمامنا الافتراض الأوّل والثاني، فإمَّا أن نقول: إنّ الأربع أصبح زوجاً لأنَّه اربع، أو نقول: إنّ الاربع أصبح أربع لأنَّه زوج. فأيٌ من القولين هو الصحيح؟

بديهي أنّ الشق الثاني هو الصحيح يعني: انّ الاربع لأنّه اربعة أصبح

زوجاً، لا لأنّه زوج أصبح أربع، إذ لو كان الأربع أربع بسبب الزوجية يلزم أن يكون كلّ عدد زوجي أربع، وهذا باطل. إذن؛ فالعدد أربع أربع في المرتبة الأولىٰ وزوج في المرتبة الثانية. يعني: أنّ الأربع متقدم على الزوجية، ولكن هذا التقدم والسابقية ليس تقدماً وسبقاً زمانياً.

المقدّمة الثانية:

من الثابت أنّ كل ماهية ممكنة الوجود، أي: أنّ الإمكان لازم للماهية. وهذا يعني: أنَّ نسبة كلّ ماهية في ذاتها إلىٰ الوجود والعدم متساوية. فليس لها اقتضاء للوجود ولا للعدم. فالإمكان إذن اللااقتضائية بالنسبة للوجود والعدم. وما جاء في نظم «السبزواري» من التعبير بـ(ليسية الذات) يعني به عين الامكان يعني اللااقتضائية بالنسبة للوجود والعدم. ويعبّر عنه أحياناً بـ(العدم المجامع).

إذن؛ فكلّما قيل (ليسية الذات)، أو (العدم المجامع)، أو (الإمكان)، فالمقصود من كلّ هذه العبارات هو عين لاقتضائية الماهية بالنسبة للوجود والعدم.

وقد وردت عبارة مشهورة عن الشيخ الرئيس بهذا الصدد:

«الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علته أن يكون ايس».

أي أنّ الممكن من ناحية ذاته له اقتضاء الليسية، واقتضاؤه للوجود يأتي من ناحية علته. ومقصود ابن سينا من (اللّيسية) هنا هو عين لااقتضائية الذات، وليس أمراً آخر.

المقدّمة الثالثة:

إحدىٰ المسائل التي تطرح في بحث المواد الثلاث هي:

ما هو الملاك في الحاجة إلىٰ العلّة؟

هناك نظريات متعددة في الاجابة على هذا الاستفهام. والنظرية التي يوافق عليها الفلاسفة هي: أنّ ملاك الحاجة إلىٰ العلّة هو الإمكان. يعني: أنّ الشيء من حيث كونه ممكن الوجود، وليس له اقتضاء بالنسبة للوجود والعدم، يحتاج إلىٰ علة توجدة.

نأتي الآن لنقول: بما أنّ كلّ ماهية ممكنة الوجود؛ إذن فكل ماهية لها ليسية ذاتية، وهذا هو مفاد «المقدمة الثانية». وبما أنّ ملاك الحاجة إلىٰ العلّة هو الإمكان، وهذا مفاد «المقدمة الثالثة». إذن؛ فاللیسية الذاتية للماهية هي علة ومناط حاجة الماهية إلىٰ علّة.

ولكن بحكم كون التقدم والتأخر والسبق واللحوق لا ينحصران في التقدم والتأخر الزمانيين، بل له أقسام أُخرىٰ، نظير تقدم العلّة على المعلول، وتأخّر المعلول عن العلّة، وهذا هو مفاد «المقدمة الأُولىٰ».

إذن؛ فاللیسية الذاتية مقدَّمة على الحاجة إلىٰ العلّة، والحاجة إلىٰ العلّة مقدَّمة على إيجاد العلّة، وإيجاد العلّة مقدَّم على وجود المعلول. إذن؛ فاللیسية الذاتية للماهية متقدِّمة على وجود الماهية نفسها، التي هي معلول(١).

وتقدّم اللیسية الذاتية للماهية على وجود الماهية نفسها هو عين ما يُعبّر عنه بـ«الحدوث الذاتي».

---

١ ـ تقدّم اللیسية الذاتية للماهية على الحاجة إلىٰ العلّة وتقدّم الحاجة إلىٰ العلّة على إيجاب العلّة، وتقدم إيجاب العلّة على وجوب المعلول، مثل هذا التقدم من أيّ نوع من أنواع التقدم؟

الإجابة على هذا الاستفهام بحث له مجال آخر.

أمّا الحدوث الزماني فهو تقدّم العدم الواقعي للشيء على وجود الشيء. فإذا كان هناك زمان ولم يكن الشيء موجوداً، ثمّ وجد في زمان آخر، فهذا الشيء حادث زماني. وإذا كان هناك شيء موجود على امتداد الزمان، وليس هناك زمان لا يكون فيه موجوداً، فهذا الشيء قديم زماناً.

بعد أن اتّضح معنىٰ الحدوث والقدم الزمانيين فليس من الفضول أن نُشير إلىٰ الأصل التاريخي لهذا البحث.

الذين تناولوا مسائل الإلهيات بالبرهان والاستدلال من بين المسلمين على صنفين:

الصنف الأوّل: الفلاسفة.

الصنف الثاني: المتكلمون

وقد برز بين الفلاسفة والمتكلمين في كثير من المسائل الإلهية تضاد واختلاف، ومن جملة هذه المسائل مسألة القدم والحدوث[1].

---

١ ـ رغم انّ الفلاسفة والمتكلمين اتكا معاً على الدليل العقلي بحسب الظاهر، إلاّ أنّهما في الواقع يسلكان مسلكين ومنهجين متفاوتين. فالمشهور في التفرقة بين هذين المنهجين هو: إنّ المتكلمين طبّقوا الاستدلال العقلي على الأصول الدينية، اي أنّهم استخدموا البراهين والادلة العقلية باعتبار انسجامها وتطابقها مع الأصول والأسس الدينية، خلافاً للفلاسفة الذين لا يدخلون الأصول الدينية في ابحاثهم ويسلكون في الإلهيات نفس السلوك الذي يسلكونه في الطبيعيات، والرياضيات. إلاّ انّ الصحيح ان نقول: إنّ المتكلمين هم أولئك الذين لم يسلكوا في ادلّتهم العقلية منهجاً سليماً، كما لم يستخدموا منهجاً سليماً في استخراج المعارف من الأصول والأسس الدينية. فهم دون أن يمسكوا مفتاح الادلّة العقلية في أيديهم وردوا الابحاث العقلية، كما أنّهم سطحيون في فهم المسائل الدينية، فهم سطحيون على المستويين، خلافاً للفلاسفة، حيث كانوا أعمق من المتكلمين على كلا المستويين.

⇦

لقد ذهب المتكلمون إلىٰ أنّ الحدوث ينحصر في الحدوث الزماني، وأنّ الشيء إذا كان قديماً زماناً لا يمكن أنّ يكون حادثاً، وحيث إنّ الذات القديمة التي لا يطرأ عليها الحدوث من أيّ طريق تنحصر في الذات الإلهية، إذن؛ فليس سوىٰ الذاتية الإلـهية ليس له حدوث زماني، وما سوىٰ اللّه تعالىٰ حادث زماني أيّ ما كان. فعلى أساس مذهب المتكلمين تلازم المخلوقية والمعلولية الحدوث الزماني. فاذا كان الشيء مخلوقاً ومعلولاً فمن المحتم أن يكون حادثاً زمانياً. إذن؛ فإذا لم يكن الشيء حادثاً زمانياً فلا يكون معلولاً لشيء آخر. يعني: أنَّه ليس بممكن الوجود، بل واجب الوجود.

من هنا فإذا قلنا بتعدد القديم فهذا يعني أنّنا نقول بتعدد واجب الوجود. واذا أثبتنا من ناحية أُخرىٰ وحدة واجب الوجود فقد أثبتنا في الحقيقة أن ليس هناك وجود لأكثر من ذات قديمة زماناً.

وبعبارة أُخرىٰ إنّ الوجوب الذاتي والقدم الزماني أمران متلازمان. يعني إذا كان واجب الوجود بالذات واحداً فالقديم الزماني واحد، وإذا كان القديم الزماني أكثر من واحد فواجب الوجود يكون أكثر من واحد.

أمَّا الفلاسفة فلم يقبلوا مذهب المتكلمين، وادّعوا أنّ الحدوث لا ينحصر في الحدوث الزماني. فهم يقولون: إنّ المخلوقية والمعلولية وإمكان الوجود لا تلزم الحدوث الزماني. وأن وجوب الوجود لا يلزم القدم الزماني. بل يمكن أن يكون هناك شيء موجود ممكن وهو قديم زماناً. كما يمكن أن يكون هناك شيء قديم زماناً وفي نفس الوقت يكون له لون من

⇐ غير خفي انّ هناك بين المتكلمين الذين كتبوا في علم الكلام محققين بارعين، إلاّ أنَّ منهج هؤلاء ليس بعيداً عن منهج الفلاسفة، وهم في الحقيقة فلاسفة قبل أن يكونوا متكلمين.

الحدوث. وهذا الحدوث نسمّيه بـ«الحدوث الذاتي».

ومن هنا طرح اصطلاح آخر في مسألة الحدوث والقدم. فالمتكلمون يدركون من الحدوث والقدم معنىً واحداً وهو القدم والحدوث الزماني. أمَّا الفلاسفة فقد وضعوا أيديهم على لون آخر من الحدوث والقدم، غير الحدوث والقدم الزماني، واصطلحوا عليه الحدوث والقدم الذاتي.

تقوم نظرية المتكلمين على أساس قاعدتين غير سليمتين:

١ ـ القاعدة العقلية.

٢ ـ القاعدة النقلية.

حسب المتكلمون ـ علىٰ أساس بعض الأوهام، التي اطلقوا عليها (الدليل العقلي)، وبعض الأوهام التي اعتبروها تمسكاً بالأصول الدينية واطلقوا عليها (الدليل النقلي) ـ أن ما سوىٰ ذات الباري تعالىٰ حادث زماني، ولا يمكن أن تكون هناك ذات أُخرىٰ غير ذات واجب الوجود قديمة زماناً؛ إذ لو لم يكن الشيء حادثاً فلا يحتاج إلىٰ علة، ويكون واجب الوجود، إذن؛ فعدم حدوث العالم أو جزء منه يساوي أن ننفي عن العالم أو جزء العالم المخلوقية، وهذا هو الدليل العقلي. مضافاً إلىٰ أنَّه ورد في النصوص الدينية: أنّ ما سوىٰ اللّه حادث. بل إنّ هذه المسألة مورد اجماع واتفاق جميع الأديان، وهذا هو الدليل النقلي.

يجيب الفلاسفة على كلٍّ من دليلي المتكلمين، ويقولون: لا الاستدلال العقلي صحيح، ولا النقلي. وقد أخطأ المتكلمون على كلا المستويين.

أمّا الاستدلال العقلي فهو مردود؛ لأنّ المتكلمين حسبوا أنّ حاجة الشيء إلىٰ العِلّة يلازم حدوث ذلك الشيء زماناً، والحال أنّ ملاك الحاجة

إلىٰ العلّة هو الإمكان لا الحدوث. يعني: أنّ الشيء يحتاج إلىٰ علة باعتباره ممكناً لا باعتباره حادثاً. (راجع المقدمة الأولىٰ). وأمّا الاستدلال النقلي فمردود أيضاً؛ إذ أنّ المتكلمين اعتبروا الحدوث الوارد في المأثور من النصوص الدينية هو الحدوث الزماني، في حين يمكن أن يكون المراد منه الحدوث الذاتي.

الحقائق التي أوضحتها النصوص الدينية تصدق في كثير من الموارد على نوعين من المصاديق، فلها مصداق ظاهر محسوس، ولها مصداق باطن وغير محسوس تنحصر معرفته بأهل العلم والمعرفة.

ففي مثل هذه الموارد يفسِّر الذهن العام الحقيقة بمصداقها الحسّي، حيث لا يدرك مصداقاً آخر غير المصداق الحسي.

أمَّا أهل المعرفة الذين يدركون مصداقاً آخر لهذه الحقيقة فهم يفسِّرونها بذلك المصداق والمعنىٰ المنسجم معها.

مثلاً: جاء في لسان الشرع «إنّ العلم نور» كما ورد أن هناك ميزاناً للأعمال في اليوم الآخر. فالذهن العام لا يتصور معنىٰ آخر غير النور الحسي والقبّان الذي توزن به الأجسام. من هنا يضطر لتطبيق تلك الحقائق على هذه المصاديق والمعاني. أمَّا أهل المعرفة فهم يدركون أنَّ النور لا ينحصر في النور الحسّي، وأنَّ الميزان لا ينحصر في القبّان، الذي توزن به الأجسام. ويعتقد الفلاسفة أنّ ما ورد في النصوص الدينية من أنّ العالم حادث هو من طراز هذه المسألة. وما ادّعىٰ المتكلمون عليه الإجماع والاتفاق ينحصر بكون العالم حادثاً. أمَّا بأيّ نحو يحصل هذا الحدوث، وأي معنىٰ من معاني الحدوث هو المراد: الزماني أم الذاتي؟ فهذا أمر آخر لم يبين. ولعلّ القرائن تشير هنا إلىٰ أنّ المراد هو الحدوث الذاتي.

أمّا دليل الفلاسفة على أنّ «الحدوث الذاتي» نفسه لون من ألوان الحدوث أيضاً فهو:

أولاً: أنّ التقدم والتأخر لا ينحصر في الزمانيين (وهذا هو مفاد المقدمة الأولىٰ).

ثانياً: أنّ معنىٰ حدوث الشيء لا ينحصر بمسبوقية وجوده بالعدم، أو تأخر وجوده عن العدم. كما أنّ أحد معاني العدم هو اللاقتضائية والليسية الذاتية للماهية، والذي يعبر عنه بـ«الإمكان الذاتي» ، و «العدم المجامع» أيضاً، وهذا هو مفاد المقدمة الثانية. وتقدُّم هذا العدم على وجود الماهية هو عين الحدوث الذاتي.

يلزم هنا أن نُشير إلىٰ مسألة وهي: القول بأنّ الحدوث والقدم على قسمين ذاتي وزماني تعبير غير سليم؛ إذ ليس هناك وجود بالمعنىٰ الواقعي لهذا التقسيم. بل التعبير السليم أن نقول: إنّ الحدوث يستخدم بمعنىٰ الحدوث الزماني حيناً، وبمعنىٰ الحدوث الذاتي حيناً آخر.

وهذا الإشكال يرد على تعبير «السبزواري» أيضاً إذ يقول في عنوان الفصل: غرر في تعريفهما وتقسيمهما، كما يستخدم تعبير الأقسام في شرح المنظومة. إلاّ أنّ التعبير الوارد في النظم «ويوصف الحدوث بالذاتي...» صحيح ولا إشكال عليه.

ولأجل إيضاح هذه المسألة يلزمنا بدءً أن نوضح معنىٰ اصطلاحي العدم المقابل والعدم الجامع.

العدم المقابل يعني: العدم الذي لا يقبل الاجتماع مع وجود الشيء، بل يتقابلان، فحيث يكون هناك عدم لا يكون هناك وجود، وحيث يكون هناك وجود فلا عدم.

مثلاً: حينما نقول: إنّ «ا» لم يكن موجوداً في الزمان السابق، أمّا الآن فهو موجود. فمن الواضح استحالة توفر «أ» على الوجود في الزمان الذي لا يكون فيه موجوداً، واستحالة اتصافه بالعدم حيث يكون الآن موجوداً. إذن؛ فهذان الوجود والعدم لا يقبلان الجمع، بل يتقابلان، ولذا يعبّر عن العدم الزماني بالعدم المقابل.

أمّا العدم الذاتي فهو عبارة عن الليسية الذاتية ولااقتضائية الذات، يعني: إنّ ذات الشيء بنفسه ليس لها اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم. وإذا وجد فبحكم علة خارجية، وإذا عدم فبحكم علة خارجية أيضاً. وهذا العدم «اللااقتضائية الذاتية» لا يتنافىٰ مع الوجود. يعني: يمكن أن يكون الشيء في حال وزمان وجوده لااقتضاء له بحسب ذاته لهما، فهذا العدم مع وجود الشيء يمكن أن يجتمعا، ولذا يطلقون عليه «**العدم المجامع**». يعني العدم الذي يمكن أن يجتمع مع وجود الشيء.

يُطرح هنا استفهام مفاده: أنّ العدم الذي يُطلق عليه «العدم المجامع» هو في الواقع ليس عدماً للشيء الموجود، بل هو عدم اقتضاء، ومقابله وجود الاقتضاء. وسر إمكانية الجمع بين هذا العدم وهذا الوجود هو أنّ كلاً من الوجود والعدم يتعلّق بشيء مستقل عمّا يتعلّق به الآخر. يعني: أنّ المقصود من الوجود وجود هذا الشيء، لكن المعني بالعدم هو عدم اقتضاء لا عدم هذا الشيء.

على هذا الأساس يكون تقسيم العدم إلىٰ عدم مقابل، وعدم مجامع تقسيماً غير حقيقي، وإذا كان هذا العدم ـ في الواقع ـ عدم الشيء يلزم حينئذ أن نأخذ بنظر الاعتبار لحاظ ذات ومرتبة الماهية، لا لحاظ الزمان في تشخيص كونه عدماً مجامعاً، أو غير مجامع. وبهذا اللحاظ والنظر يكون

بينهمـا تقـابل. كـما أنّ العـدم الدهري ـ بناء على نظـرية الحـدوث الدهري (رغم كونه عـدماً غير زماني، إلاّ أنَّه غيـر مجامع أيضـاً، فيكون بينهـما لون من التقابل.

مـا جاء في تعـريف الحـدوث من القول بأنَّه «مسبـوقـية وجـود الشيء لعدمـه» يتضـمن ثلاثة اصطلاحـات، أو ثلاثة معـان مستـقلة. أحدهـا وجود الشيء، والثاني عدم الشيء، والثالث المسبوقية.

إذن؛ فـالاختـلاف والانقسام أمَّا أن ينشـأ من ناحـية الوجود، فـيكون لدينا عدّة أنواع من الوجود، وأمّا أن ينشأ من ناحية العدم، فيكون لدينا عدّة أنواع من العدم، أو أنّه ينشأ من ناحية المسبوقية.

والثابت المسلَّم هو أنّ الاختلاف لا ينشأ من ناحية الوجود، إذن؛ فإمَّا ان ينشأ من ناحية العدم، أو من ناحية المسبوقية.

الذي يبـدو للوهلة الأولىٰ من خـلال كلمـات الفـلاسفـة هو: أنّ منشـأ هذا الاختـلاف والانقسام هو «العـدم»، يعني أنَّ نوع العدم الذي يتـقدّم على الوجـود مُختلف؛ ولذا تحصل للحـدوث أقسام مـختلفـة. إلاّ أنّ الصحـيح خلاف ذلك.

إذ من المسلَّم أنّ المقسم لـيس «مطلق المسبوقـية»، بل مسبوقـيـة الوجود للعـدم. وهنا لابدَّ أن يتـضح لنا مـا هو المقـصـود من هذا العـدم، وبديهي أنّ «مطلق العـدم» لا يمكن أن يـكون هو المقـصـود، بـل المقصـود عـدم خـاص. فهل أنّ المقصود بهذا العدم الخاص عدم نفس الماهية أو عدم آخر؟

حـينمـا نلاحظ الحـدوث الزمـاني نجـد أنّ المقـصـود هو العـدم المقـابل، الذي يعني عدم الماهية نفسها. أمَّا إذا لاحظنا الحدوث الذاتي نجد أنّ المقصود هو العدم المجامع، الذي يعني عدم الاقتضاء، لا عدم الماهية نفسها. وقد قلنا

سابقاً إنّ العدم الجامع والعدم المقابل ليسا قسيمين؛ إذ أنّ العدم المقابل هو عدم الماهية نفسها، أمَّا العدم الجامع أو الليسية الذاتية فهو عبارة عن لا اقتضائية بالنسبة للوجود والعدم، يعني عدم اقتضاء الماهية لا عدم الماهية نفسها.

إذن؛ لا يمكننا أن نحصل على مقسم يكون الحدوث الذاتي والحدوث الزماني قسمين له؛ إذ أنّ الحدوث الزماني مسبوقية وجود الشيء لعدمه، والحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء لليسية الذاتية.

إذن؛ فتقسيم الحدوث إلىٰ ذاتي وزماني غير سليم، وإنَّما يطلق لفظ الحدوث على الزماني والذاتي بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي، وماله صلاحية التقسيم إنَّما هو المشترك المعنوي لا اللفظي.

قلنا: إنَّنا إذا عرَّفنا الحدوث بأنَّه «مسبوقية وجود الشيء لعدمه» يطرح السؤال التالي: من أين ينشأ هذا الاختلاف والتنوع؟ هل ينشأ من ناحية العدم أو من ناحية المسبوقية؟

نأتي الآن لنقول: إذا عرَّفنا الحدوث بأنّه «مسبوقية وجود الشيء بغيره» فسوف يطرح السؤال السابق أيضاً: من أين ينشأ هذا الاختلاف؟ إلاّ أنّ الاشكال بعدم صحّة التقسيم الذي ورد على التعريف السابق لا يرد هنا. كما أنَّ الإشكال على الحدوث الدهري لا يرد أيضاً، يعني يمكن القول: إنّ للتقسيم هنا وجوداً واقعياً فالحادث إمَّا أن يكون زمانياً أو دهرياً. أمَّا ما هو المقصود بالحدوث الدهري؟ فلا يمكننا في هذا المختصر أن نتناول الإجابة على ذلك.

العلة والمعلول

في التعريف والتقسيم

يشكّل بحث العلة والمعلول الفريدة السابعة من المقصد الأوّل في قسم الحكمة من كتاب شرح منظومة السبزواري. المطروح في هذا البحث بعامة تعريفات وتقسيمات للعلة والمعلول وبيان لأحكامهما. على أنّ أغلب التقسيمات والأحكام تتعلق بالعلة لا المعلول، كما أنّ الأحكام التي ذُكرت هنا تشمل جميع أقسام العلة أحياناً وتختص أحياناً أُخرىٰ ببعض هذه الأقسام. وتضمّن البحث في هذه الفريدة إشارات إلىٰ بحوث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص أو قضايا النفس الإنساني بما يتلائم ومناسبات البحث.

هذا هو الهيكل العام لما طرح من أبحاث في كتاب «شرح المنظومة»، لكنّنا بعد إعادة النظر في هذا الهيكل سوف نركز على بحث العلة الغائية؛ إذ أنّ هذه المسألة ـ كما نعرف ـ إحدىٰ مسائل النزاع بين الفلسفة الإلهية والمادية، فالثانية تنكر العلة الغائية، والفلاسفة الإلهيون يدافعون بحماس عن مبدأ العلة الغائية. وسوف نتابع في دراستنا هذه الإجابة على الاستفهام التالي : هل أنّ مبدأ العلة الغائية في نظام الوجود أصل حتمي أم لا؟ نتابع

الإجابة في ضوء الأسس العامة للفلسفة وفي ضوء نتائج الدراسات العلمية.

بدأ المرحوم السبزواري هذه الفريدة بتعريف العلة والمعلول وبيان أقسامهما:

إنّ الذي الشيء إليه افتقرا فعلّة والشيء معلولاً يُرىٰ
فمنه ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه ما دخل

الشرح: في ضوء هذا البيان الشعري يضحى المعلول هو الشيء الذي يحتاج في وجوده إلىٰ الآخر، بحيث إن لم يكن الآخر لم يكن هذا الشيء، فيُسمىٰ المحتاج معلولا والآخر علّه[1].

كلٌ من صدر البيت الثاني وعجزه يمثّل تقسيماً مستقلاً. فالصدر ينوّع العلة إلىٰ ناقصة ومستقلة: فالعلة المستقلة أو التامة هي ما يتوقف وجود الشيء عليها فقط، بينا الناقصة ما يحتاج المعلول إليها في وجوده لكنّها وحدها غير كافية لإيجاده، بل لابدّ من ضم أمور أخرىٰ، فهي غير كافية، مثلاً: حصول الكتابة يتوقف على أمور متعددة كالورق والقلم وحركة أصابع الكاتب وإرادته وعدم وجود مانع على الورق... فالعلة التامة عبارة عن مجموع هذه المقدمات والأسباب التي من ضمنها ارتفاع المانع. أجل، إذا تحققت جميع هذه المقدمات يصبح وجود المعلول حتمياً، فهو كما قال السلف: تخلّف المعلول عن العلة محال.

---

١ ـ ينبغي الالتفات إلىٰ انّ هذا التعريف تعريف للعلة بمعناها العام الشامل لجميع أقسام العلة. وعلى هذا الاساس يكون الجزء علة للكل، وعليه قال الحكماء إنّ كلاً من المادة والصورة ـ حيث يشكلان حسب اعتقادهم جزئي الجسم ـ علة للجسم. ويراد من العلة احياناً خصوص العلة الفاعلية، وهو الاصطلاح الرائج في العلوم، وسوف يكون تعريف العلة حينئذٍ ما سيأتي في تعريف العلة الفاعلية.

العلـة الناقـصـة هـي بعض هذه المقـدمـات، التي لولاها لـم تحـصل الكتـابة، ولو حصلـت وحـدها لا تكفي لحـصـول الكتـابة. ويسـود الـيوم مصطلـح جيد الدلالة، حيث تسمىٰ هذه المقـدمات «شرط»، ويـنوّع الشرط إلىٰ شرط لازم وشرط كافي. والشـرط اللازم هو ما يطابق العلة الناقصة في لغة المتقدمـين، حيث تكون شرطاً لازمـاً لحصـول المعلول لكنّها غـير كافـية. والشرط الكافي يعـادل العلة التامة والمستقلة في لغة القـدماء، فهي ـ مضـافاً إلىٰ لزوم وجـودها لحصـول المعلول ـ كافـية لتـحقق المشـروط ولا يحتـاج في وجـوده إلىٰ أمـر آخـر. ووفق هذه الطريقـة من الاصطـلاح يمكننا أن نسـمّي الجزء الأخير من العلة التامة شرطاً كافياً.

أمّا عـجـز البيت فهـو بيـان لتـقسـيم آخـر وهو : إنّ العلة إمّا أنْ تكون خارجية وإمّا أن تكون داخلية، والبيت التالي يوضح ذلك:

فالعنصري الصوري للقوام وللوجود الفاعلي التمامي

الشرح: يفسّر هذا البيت عجز البيت الماضي، فيقرر أنّ العلة الداخلية عبـارة عن العلة المادية والعـلة الصـورية، والعلة الخـارجيـة عبـارة عن العلة الفاعلية والعلة الغائية.

توضـيح ذلـك نجـده في التـقسـيم الموروث عن أرسطو، حـيث يشطر العلة إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ العلة الـفـاعليـة. ٢ ـ العلة الـغـائيـة. ٣ ـ العلة المادية . ٤ ـ العلة الصورية.

يمثّلون عادة بـالصناعات الـبشـرية لإيضـاح هذا التـقسيم. فـيأخـذون الكتـابة مـثلاً، ويقـولون إنّ الكتـابة على الورق لـهـا فـاعل وغـاية ومـادة وصورة. الفاعل هو الكاتب، والغاية هو ما يستهدفه الكاتب من غرض في

كتابته، كاستهداف إيصال الفكرة إلىٰ الآخرين، أو بغية حفظ الفكرة لأجل الإفادة منها في الاستذكار الشخصي، والمادة هي الحبر أو غيره من المواد التي تستخدم في إيجاد الكتابة، والصورة هي الهيئة والشكل الخاص الذي ظهر عبر الحروف والكلمات.

إنّ قانون العلل الأربعة يصدق على كل الصناعات البشرية. وقد عرّف الحكماء كلاً من هذه العلل الأربعة كلٌ حسب طريقته، ونحن هنا نطرح التعاريف التي ذكرها السبزواري في منظومته لكلٍ من هذه العلل، رغم أنّنا سوف نخرج عن سياق المنظومة وترتيبها.

تعريف العلل الأربعة:

١، ٢ ـ العلة الغائية والعلة الفاعلية:

وما لأجله الوجود حاصل فغاية وما به ففاعل

الشرح: العلة الغائية عبارة عن الشيء الذي لأجله توفر المعلول على الوجود، فحسب ما تقدم في مثال الكتابة يحرر الكاتب كتابته لهدف ما، ولو لم يكن هناك أي هدف في كتابته لا يمكن أن يحرر تلك الكتابة، أي لو لم يكن هناك هدف لم يندفع الكاتب إلىٰ كتابته، فيوجدها. إذن الكتابة، التي هي معلول، وجدت لأجل الهدف الذي استهدفه الكاتب.

العلة الفاعلية عبارة عن ما به الوجود، أي الشيء الذي يكون وجود المعلول بسببه، أي يكون هو معطي المعلول وجوده. فحسب ما تقدّم في مثال الكتابة يكون الكاتب علة فاعلية، فهو الذي يستخدم علمه وفنّه ومهارته فيوجد الكتابة.

٣ ـ العلة المادية:

حامل قوة لشيء عنصره　　　　بوحدة أو ضمّ ما يغايره

الشـرح: هذا البيت تعريف للعلة المادية[١]، وقد عُرِّفت بأنها حاملة الاستعداد ؛ وبغية إيضاح التعريف لابدّ من فهم معنىٰ الاستعداد وحامل الاستعداد:

هناك «صيرورة» في عالم الطبيعة، أي أنّ بعض الأشياء تتحول إلىٰ أشياء أُخرىٰ، كما في حبة القمح والشعير حيث يتحولان إلىٰ سنابل، حيثما تزرع في أرض وجوٍّ مساعدين، وكما في البيضة حيث تصير دجاجة في ظرف خاص، بيضة الطير تتحول إلىٰ عصفور . . . كل من هذه الأمثلة الأربعة (حبة الحنطة، حبة الشعير، بيضة الدجاجة، بيضة الطير) تتمتع حال وجودها بقابلية صيرورتها شيئاً خاصاً، فحبة الحنطة مثلاً ليس لديها إمكان صيرورتها شعيراً أو دجاجة أو طيراً، وهكذا بالنسبة إلىٰ سائر الأمثلة، وقديماً قيل: الحنطة تخرج من الحنطة، والشعير من الشعير.

إذن هناك ناموس في هذا الكون نطلق عليه مصطلح «الصيرورة»، وهذه الصيرورة لها نظامها الخاص. فكل شيء لا يمكن أن يصير أي شيء، بل يمكن أن يصير شيئاً أو أشياء أُخرىٰ محددة حسب ما يتمتع به من إمكانية، ويطلق الحكماء على هذه الإمكانية مصطلح «الاستعداد»، أو «الإمكان الاستعدادي»[٢].

---

١ ـ هناك فرق في لغة الفلسفة بين المادة والعلة المادية، وسنأتي لاحقاً على ايضاح هذا الفرق.

٢ ـ على أنّ هناك فرقاً محدوداً بين الاصطلاحين: «الاستعداد» و «الإمكان الاستعدادي»

وهذا الاستعداد علاقة واقعية وليست اعتبارية أو افتراضية. مضافاً إلىٰ أنّ هذه العلاقة ليست حقيقة حسية مستقلة، ولا تقوم بين شيئين مستقلين، بل هي علاقة بين مرحلتين لوجود واحد.

يلزمنا هنا التنبيه إلىٰ ثلاثة ملاحظات:

أ ـ لاشك في وجود ناموس الصيرورة في هذا الكون، الذي تتحول منه الأشياء وتتغير فيه الماهيات، كما لاشكّ أنّ هذا الناموس يسير على نظام خاص، وليس كلُّ شيء صالحاً لأنّ يصير شيئاً آخر، وليس هناك خلاف حول هذه الأفكار بين الفلاسفة القدماء والمحدثين.

إنّما الخلاف قائم بين الفلاسفة الأقدمين وبعض الفلاسفة المحدثين بشأن ماهية وملاك حقيقة ونوعية الأشياء. وقد نشأ جرّاء هذا الخلاف خلاف حول فهم طبيعة الصيرورة وتنوع أقسامها. فالقدماء ـ الذين ينظرون إلىٰ العالم بمنظار فلسفي عقلي ـ يرون: أنّ كل موجود ذا أثر طبيعي يمثّل واقعاً أُحادياً، وهذا الواقع الواحد له فعلية واحدة، وسائر جوانب هذا الموجود تابع وطفيلي لهذه الفعلية، وهذه الفعلية (التي تدعىٰ الصورة النوعية أو الطبيعة) هي مبدأ الفصل الأخير لماهية الموجود وملاك حقيقته، بل تمام هويته. من هنا كان معنىٰ الاستعداد والامكان الاستعدادي لدىٰ القدماء عبارة عن العلاقة بين مرتبة من فعلية الواقع الواحد وبين مرتبة أُخرىٰ، وبتعبير آخر علاقة بين درجة من الفعلية وبين درجة أُخرىٰ.

تلعب تركيبات المادة ـ من وجهة نظر القدماء ـ دور المقدّمة لظهور فعلية جديدة، والآثار الجديدة لهذه التركيبات هي في الحقيقة آثار هذه الفعلية الجديدة، التي أعطت المركّب وحدته. والشيء الذي كان ملاك

الحقيقة والنوعية، والذي نطلق عليه أحياناً الصورة النوعية، إنّما يكتشف بالعقل لا بالتجربة والمخبر، وهو ميدان الفلسفة لا العلم.

أمّا بعض الفلاسفة المحدثين فيرون: أنّ كل موجود ذا أثر كالجماد والنبات والحيوان والإنسان ليس واحداً واقعياً، بل هو مجموعة من الوقائع تتوفر عليها الموجودات على حد سواء. يعني أنّ ذرات المادة ترتبط مع بعضها شبيه ارتباط أجزاء الماكينة أو المعمل، وعن هذا الطريق تظهر إلىٰ الوجود الماهيات المختلفة، من هنا لا يتفاوت تركيب الأشياء عن تركيب المصنوعات البشرية، فليس هناك شيء آخر سوىٰ الترابط بين الأجزاء.

فبناء السيارة لا يتعدىٰ قطع الحديد والفولاذ وأسلاك النحاس . . . كذلك الأمر بالنسبة لأي مركّب آخر، فواقعه لا يتجاوز الأجزاء المادية التي تتصل ببعضها ـ واستعداد كل شيء للصيرورة نظير استعداد أجزاء السيارة لتصبح سيارة، أو استعداد السيارة ذاتها للحركة على الأرض، أو الطائرة للتحليق في السماء، أو الباخرة للحركة في البحر، أو الصاروخ لاختراق طبقات الجو، واستعداد كل شيء خاص به. وهذا هو نهج تفكير أنصار النظرية الميكانيكية، والذين قالوا اعطونا مادة وحركة نصنع عالماً.

ب ـ يستخدم الحكماء مصطلح «القوة» أحياناً، كبديل عن مصطلح الاستعداد، على أنّ هناك فرقاً تجب ملاحظته بين «القوة» هنا وبين مفهوم القوة الذي يستخدمه الحكماء أيضاً بمعنىٰ الطاقة، وهو ما يتداوله علماء الطبيعة. والاشتراك باللفظ فقط بين المصطلحين.

الفرق بين القوة هنا وبين مفهوم الاستعداد هو أنّ الاستعداد عبارة عن القوة القريبة للفعلية، أمّا القوة فتستخدم بالمعنىٰ العام، الذي يشمل القوة القريبة والبعيدة؛ لذا نقول إنّ حبة القمح لا تحمل استعداد صيرورتها

شعيراً، أي أنّها لا تحمل قوة قريبة لهذه الصيرورة، بينا تتمتع بقوة بعيدة، فمن الممكن أن تطوي حبة الحنطة مراحلاً فتتحول إلىٰ تراب، ثم يتحول التراب في ظروف خاصة إلىٰ حبة شعير.

ج ـ اتضح أنّ مقصود الحكماء من استعداد الصيرورة هو حالة داخلية في الشيء تفضي بالشيء إلىٰ التكامل والفعلية. يعني: أنّ القوة التي تقابل الفعلية هي القوة التي تربطها لفعلية رابطة النقص والكمال، ولذا يمكننا أن نسمّي هذه الاستعدادات (استعداد التكامل). نعم هناك نوع آخر من الإمكان هو إمكان الانهدام والتلاشي، نظير إمكان تحول الحنطة إلىٰ طحين، وفساد البيضة في الجو الحار، وهذا اللون من الإمكان خارج عن حريم بحثنا.

هناك سياقان في الكون يمكن التعبير عنهما بالحياة والموت أو الازدهار والتخريب أو البناء والهدم . . . والأشياء تتجه صوب التكامل والانتظام بحكم استعدادها وميلها الذاتي من جهة، ومن جهة أُخرىٰ تتصارع مع عوامل الطبيعة وتتأثر بالعدم والفناء والتخريب. إلاّ أن الحكماء يقصدون من «الاستعداد» إمكانية التكامل لا الفناء.

إذن بعامة ليس لدىٰ كل شيء استعداد صيرورته أيّ شيء، بل كل شيء لديه استعداد الصيرورة شيئاً خاصاً. ثمّ إنّ الحكماء اثبتوا أنّ أي شيء لا يوجد بدءً بدون استعداد قبلي وبدون وجود موضوع حامل لهذا الاستعداد[1] . وبعبارة أُخرىٰ: كما أنّ المادة لا تملك استعداد الصيرورة أيَّ شيء، فإنّ كل شيء لا يمكن أن يحصل من أي مادة، وبلا استعداد وإمكانية مسبقة، ففي الأمثلة المتقدمة (سنبلة الحنطة أو الشعير أو الفروجة أو

١ـ كل حادث مسبوق بمادة.

العصفور) هناك استعداد لوجود هذه الأشياء في الطبيعة، وهناك شيء خاص في الطبيعة يحمل استعداد صيرورة هذه الأشياء وهو عبارة عن حبة الحنطة، أو حبة الشعير، أو بيضة الدجاجة أو بيضة العصفور.

اتضح في ضوء مجموع ما تقدم: أنّ كل حادث وكل ظاهرة لابدّ أن تحمل قوةً واستعداداً. واسم حامل القوة والاستعداد باعتبار «مادة» أو عنصر، وباعتبار آخر «علة مادية» أو عنصرية، وهذا هو معنىٰ قوله في النظم: حامل قوةٍ لشيء عنصره.

٤ ـ العلة الصورية:

وما به للشيء فعليته صورته فمنه شيئيته

الشــرح: هذا البيت تعريف للصورة، وباعتبار آخر تعريف للعلّة الصورية. ويمكن أن نفهم معنىٰ الصورة أو العلة الصورية قياساً على المادة أو العلة المادية.

المادة ـ كما تقدم ـ عبارة عن حامل قوة واستعداد الشيء، وبتعبير آخر: عبارة عن مناط استعداد شيء، أو قل مادة كل شيء عبارة عن وجود ذلك الشيء بالقوة.

أمّا الصورة فهي مناط فعلية ذلك الشيء، أي عبارة عن وجود ذلك الشيء بالفعل. في المثال السابق بيضة الدجاجة تحمل استعداد الفروجة، يعني أنّها وجود الفروجة بالقوة، لكن وجود الفروجة بما له من آثار واقعية إنّما يحصل بعد صيرورة الاستعداد فعلياً. ولو فرضنا (فرض المحال) أنّ الفروجة حصلت بالفعل دون استعداد مسبق فالحقيقة متحققة، بينا ليس هناك تحقق إن لم تنته حالةُ بالقوة إلىٰ الفعل.

اتضح في ضوء ما تقدم ما يلي:

أولاً: هناك ارتباط دائم بين الماضي والمستقبل، ولا ينفصم المستقبل عن الماضي، وظواهر الوجود ليست أُموراً مستقلة ومنفصلة عن بعضها.

ثانياً: ليس كل ماض مرتبطاً بأيٍّ مستقبل، بل الماضي الخاص ذو علاقة بمستقبل خاص، والمستقبل الخاص مرتبط بماضٍ خاص.

ثالثاً: هذا الارتباط من قبيل علاقة القوة بالفعل، فكل ماض قوة للمستقبل وكل مستقبل فعلية للماضي، وهذا المستقبل بدوره قوة لمستقبل آخر. أي أنّ علاقته بمستقبله عين علاقة ماضيه به.

رابعاً: حيث إنّ العلاقة بين الماضي والمستقبل من قبيل العلاقة بين القوة والفعل، فهي ليست علاقة سطحية، بل يشكل الماضي والمستقبل واقعاً واحداً، يمتد من الماضي إلىٰ المستقبل. وعلى هذا الأساس ـ كما ذهب بعض متأخري حكماء المسلمين ـ لا يتيسر خروج الأشياء من القوة إلىٰ الفعل إلاّ عن طريق الحركة والتحول التدريجي، بحيث تحفظ الوحدة الاتصالية، سواء أكان الخارج من القوة إلىٰ الفعل عرضاً أم جوهراً.

بحكم كون جواهر وأعراض الوجود عامةً تقبل التغيير، وتخرج من القوة إلىٰ الفعل، ولا يتيسر خروجها إلاّ عن طريق الحركة تدريجياً لا عن طريق الكون والفساد؛ إذن فهي تحصل بقانون الحركة، وتحفظ لها الوحدة الاتصالية بين الماضي والمستقبل، كما تحفظ وحدة الموضوع والمادة. وهذا يعني: أنّ الحركة الجوهرية أمر ضروري وحتمي، ونظام الموجود في العالم لا يتعدىٰ الحركة؛ لأنّ الحركة عبارة عن الخروج التدريجي من القوة إلىٰ الفعل.

وهنا لابدّ من التذكير بأنّ المقصود من التدريج في لغة الفلسفة مقابل الدفعي، وليس المقصود بالتدريج هنا الزمان الطويل الذي يتطلب بطأً وأناة،

مقابل الطفرة في لغة علماء الحياة. فالفلاسفة يرون انّ بعض الاشياء دفعية وآنى[1] تتحقق في «الآن» لا في «الزمان»، ويرون أنّ «الاتصالات»، تحدث كذلك. وبعض الفلاسفة يضمّون الكون والفساد إلىٰ ذلك[2].

إذن فحينما نقول إنّ الموجودات بما فيها الجواهر تحدث تدريجاً، فإنما نعني ما يقابل الكون والفساد. فعلىٰ أساس نظرية الكون والفساد لابدّ أن يعدم الشيء، لكي يحلّ محلّه شيء آخر، وفي هذا الحلول لا تحفظ إلاّ المادة الأصلية، وهي وحدها حافظة الوحدة. أمّا في ضوء نظرية الحركة فالأمر ليس كذلك، وهذا البحث بحث طويل.

يحسن بنا الآن متابعة لما تقدم معالجة المواضيع التالية:

١ ـ لِمَ تُدعىٰ العلل المادية والصورية عللاً داخلية، وتسمىٰ العلل الفاعلية والغائية عللاً خارجية؟

٢ ـ ما هي العلاقة بين العلتين الداخليتين، وما هي علاقة العلتين الخارجيتين؟

٣ ـ ما هي العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية؟

الموضوع الأوّل:

تسمية العلل المادية والصورية داخلية، وتسمية العلل الغائية والفاعلية خارجية إنّما جاء حسب نسبتها للمعلول ذاته. ذلك لأنّ العلتين المادية والصورية غير خارجتين عن حقيقة المعلول؛ إذ المادة أو العلة المادية ـ كما

---

١ ـ مثل اصطدام سيارتين مع بعضهما، فالاصطدام نفسه يحدث في «آن».

٢ـ هناك من الفلاسفة الذين انكروا الحركة في الجوهر، ذهبوا إلىٰ القول بالكون والفساد في الصور الجوهرية، وذهبوا إلىٰ أنّ الصورة تعدم كلياً وتحل محلها صورة جديدة. وأنّ الكون والفساد دفعي الوجود، يحصل في «الآن»، لا في «الزمان».

قلنا ـ تحمل استعداد الشيء، والصورة أو العلة الصورية مناط فعلية المعلول، أي أنّ المعلول ـ في مرحلة القوة والاستعداد ـ يُدعىٰ «مادة»، وهو نفسه يسمىٰ «صورة» في مرحلة الفعلية. إذن كل واحد من المادة والصورة مرحلة لواقع واحد. وسوف تتضح صورة هذا البحث بشكل أكبر في ضوء ما سنأتي على تفصيله في الإجابة الثانية.

الموضوع الثاني:

يتضمن هذا الموضوع بحثين:

١ ـ ما هي طبيعة العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية؟

٢ ـ ما هي طبيعة العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية؟

سنتناول بالدرس كلاً من هذين البحثين:

١ ـ العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية:

اتضح في ضوء ما تقدم أنّ المادة عبارة عن حامل الاستعداد والقوة، والصورة عبارة عن مناط وملاك الفعلية؛ وبغية مزيد من الإيضاح نذكر هنا مثالاً: البيضة تحمل استعداد صيرورتها فروجة، أي البيضة تحمل استعداد الفروجة، فهي مادة الفروجة، وخصوصية الفروجية فعلية وصورة هذه المادة. ثم إنّ الفروجة تحمل استعداد صيرورتها دجاجة، يعني أنّها مادتها، الدجاجية فعلية الفروجة، إذن لدينا هنا ثلاثة مراحل: البيضة، الفروجة، الدجاجة.

المرحلة الثانية فعلية المرحلة الأُولىٰ وقوة واستعداد المرحلة الثالثة. وبعبارة أُخرىٰ المرحلة الأُولىٰ فروجة بالقوة والمرحلة الثالثة دجاجة بالفعل، المرحلة الثانية دجاجة بالقوة وفروجة بالفعل.

من هنا فجواب السؤال الأوّل هو أنّ علاقة العلتين الداخليتين المادية والصورية من قبيل العلاقة بين مرحلتي واقع واحد.

إشكال ومناقشة:

هناك اعتراض يمكن أن نناقش في ضوئه الإجابة على الاستفهامين المتقدمين:

يرىٰ حكماء المشّاء أنّ الجسم مركب من حيثيتين واقعيتين، يسمونهما المادة والصورة. والبرهان الرئيسي على ما يرونه هو برهان القوة والفعل. لكن حكماء الإشراق ينكرون تركيب الجسم من مادة وصورة، ولا يرون سلامة برهان القوة والفعل.

إيضاح ذلك: من الثابت أنّ كل جسم حينما يكون حقيقة من الحقائق بالفعل يحمل في نفس الوقت إمكانية صيرورته شيئاً آخر، نظير بيضة الدجاجة، ففي نفس الوقت الذي هي فيه بيضة بالفعل فهي فروجة بالقوة، فهنا حيثيتان، وبصدد تفسير هاتين الحيثيتين هناك نظريتان:

النظرية الأولىٰ: إنّ هاتين الحيثيتين اعتباران وإضافتان، وليس هناك في عالم الخارج سوىٰ واقع واحد، إذا نظرنا إليه بنفسه وحال قيامه الحاضر فهو فعلية، وإذا نظرنا إليه باعتبار المستقبل فهو قوة، نظير المكان فهو فوق أو تحت بالنسبة إلىٰ مكان آخر، ونظير الزمان فهو بالنسبة لزمان قبله ستكون له قبلية وبالنسبة للزمان اللاحق ستكون له بعدية.

النظرية الثانية: إنّ القوة والفعلية ليست من قبيل التحتية والفوقية أو القبلية والبعدية، وليست اعتباراً بحتاً، بل هناك في عالم الخارج حيثيتان واقعيتان حيثية بالفعل وحيثية بالقوة، والجسم يتركب من هاتين الحيثيتين،

خلافاً للزمان.

النظرية الأولىٰ تبناها شيخ الإشراق وأتباعه، والثانية نظرية المشّائين كابن سينا. وقد طرح فلاسفة المشاء نظريتهم مستدلين عليها ببرهان «الفصل والوصل» وبرهان «القوة والفعل»، ولا يسع مجالنا الخوض في هذه البراهين. على أنّ هناك نظرية ثالثة يمكن طرحها، تنسجم مع فلسفة صدر الدين الشيرازي الذي ذهب إلىٰ القول بالحركة الجوهرية، وهي نظرية اتحاد القوة والفعل في الحركة.

نأتي هنا على طرح سريع لنظرية المشائين، حيث ذهبوا إلىٰ أنّ الجسم مركب من مادة وصورة، أي حيثية استعدادية وحيثية فعلية[1] دون أن تكون له حركة في الجوهر.

كل جسم مركب من حيثيتين ـ على أساس وجهة نظر الحكماء ـ إحداهما مناط فعلية الجسم، والأخرىٰ مناط إمكانية صيرورته شيئاً آخر، ويطلقون عليهما الصورة والمادة. وقد اختلف حكماء المشاء في تفسير طبيعة الارتباط بين جزئي هذا المركب، هل تركيبه اتحادي أم أنّه انضمامي؟ ولكن منذ عصر السيد صدر الشيرازي وبعد تعضيد صدر الدين الشيرازي أضحىٰ

---

١ ـ ينبغي الالتفات هنا إلىٰ أنّ تركيب الجسم من المادة والصورة حسب ما ذهب إليه الحكماء يختلف عن لون التركيب الذي يراه علماء الطبيعة للأجسام. فالتركيب الطبيعي يعني: أنّ هناك شيئين متميزين كالاوكسجين والهيدروجين، وبعد امتزاجهما يكونان جسماً جديداً هو «الماء»، ثمّ يمكن إعادة تحليل هذا الجسم إلىٰ العنصرين الأوّلين اللذين تكوّن منهما. بينا تركيب الجسم من المادة والصورة تركيب لا انفصام بين أجزائه، ولا يمكن فصلهما كحقيقتين متميزتين يعيش كل منهما على حده. من هنا فالتركيب الطبيعي حسي تجريبي، خلافاً للتركيب الفلسفي الذي لا يمكن إثباته أو نفيه إلاّ عبر البرهان العقلي.

الرأي السائد هو أنّ التركيب إذا كان فهو تركيب اتحادي وليس انضمامياً[1].

الفكرة الأُخرىٰ التي طرحها هؤلاء الحكماء هي: أنّ كلاً من المادة والصورة إذا قسناهما على الجسم الذي يشكلان جزئيه فهما علة مادية وعلة صورية، أمّا إذا قسناهما على أنفسهما فهما مادة وصورة.

ثم إنّ الحكماء قالوا أيضاً: إنّ نسبة المادة والصورة إلىٰ بعضهما نسبة الحالّ والمحل، فالصورة تحل في المادة. إذن؛ في ضوء هذا البيان، تضحي العلة المادية للجسم هي المادة، التي هي محل الصورة الجسمية، التي تتحد أو تنظم معها، لا المادة السابقة التي لا تسمىٰ في هذه المرحلة مادة. مضافاً

---

١ ـ الانضمام يعني إضافة شيئين إلىٰ بعضهما بالمفهوم الرياضي. نظير: شخص كان يملك مليون ليرة ثم ازدادت ثروته وأصبحت مليونين، أو شخص كان يملك معلومات حول موضوع ثم حصل على معلومات إضافية، أو مدينة كان سكانها مليون نسمة ثم ازداد عدد سكانها نصف مليون آخر... ففي كل هذه الامثلة ما كان اولاً لا يزال على حالته الأولىٰ محفوظاً إنّما أُضيف إليه مقدار آخر من جنسه، فقد حصل تغيير لكن التغيير طرأ على الكم المنفصل للشيء.

أمّا التركيب الاتحادي فإنّما يُتصور إذا لم يكن هناك بين الجزئين المفترضين أيّ تمايز خارجي، وحينئذ ستكون اجزاء المركب حتماً أجزاء ذهنية تستنبط بالتحليل العقلي. وإذا حصل تغيير في هذا المركب فسوف يتناول ذاته وهويته ويكون شيئاً آخر، لا ان ينضم الشيء الآخر إلىٰ الشيء الاول.

ولذا لا يمكننا القول في هذا المثال إنّ الشيء الثاني أُضيف إضافة رياضية إلىٰ الشيء الاوّل. مثلاً: بيضة الدجاجة في تحولاتها تصير فروجة، يعني يتغير واقع البيضة وهويتها، لا ان تضاف الفروجة إلىٰ البيضة. (لانّ الإضافة بمفهومها الرياضي تستدعي التعدد في الوجود الخارجي، لا التعدد المفهومي وصدق معاني كثيرة على شيء واحد).

من هنا فالمثال الملائم للمادة والصورة بمعناهما الفلسفيين هو مثال البيضة والفروجة، لا الامثلة التي تقدمت في هذا الهامش، إذن فتركيب المادة والصورة تركيب اتحادي وليس انضمامياً. وإذا قيل: إنّ تركيب المادة والصورة اتحادي مع المادة السابقة، وانضمامي مع المادة الحاضرة فالإجابة على هذه المقولة ينبغي التماسها في مجال آخر من البحث.

إلىٰ أنّ المادة والصورة ليستا مرحلتين لواقع واحد، بل جزءان من واقع، إذن؛ فالرابطة بين العلتين الداخليتين من قبيل الرابطة بين جزئين يشكّلان حقيقة واحدة، وليس من نوع الرابطة بين مرحلتين لواقع واحد.

الإجابة على الإشكال والمناقشة:

الإجابة على هذه المناقشة هو: أنّ ما طرحناه جاء وفقاً لتعريف السبزواري وآخرين للمادة، حيث ذهبوا إلىٰ أنّ المادة عبارة عن حامل استعداد الشيء، (حامل قوةٍ لشيء عنصره).

إذا عرفنا المادة بأنّها حامل الاستعداد، سواء أكانت حامل استعداد المركب، أم كانت حامل استعداد الصورة، فمثل هذه المادة لها تقدم زماني على الشيء الذي تعد هذه المادة مادته، وقياساً على هذا التعريف تكون الصورة عبارة عن مناط فعلية المركب أو مناط فعلية المادة.

على أساس هذا التعريف، لا تجتمع مادة الشيء الواحد وصورته في زمان واحد إطلاقاً. وعلىٰ افتراض أنّ الجسم مركب من المادة والصورة، فهو لم يتركب ـ على أساس هذا التعريف ـ من مادته وصورته، بل يتركب من صورته ومادة هي مادة الصورة اللاحقة. وهذه المادة والصورة اللتين تتركب منهما حقيقة الجسم، ويُعدان العلة الصورية والعلة المادية، ليستا مادة وصورة بالنسبة إلىٰ بعضهما، على أساس هذا التعريف.

إذن، فما قيل من أنّ نسبة المادة والصورة إلىٰ بعضهما هي نسبة المادة لصورتها، ونسبتهما للجسم نسبة العلة المادية والعلة الصورية له، لا ينسجم مع هذا التعريف.

نعم يُفهم من كلام ابن سينا وصدر المتألهين: أنّ للمادة لدىٰ الفلاسفة

تعريفين أُريد بهما مفهومان مختلفان. فتعرف أحياناً بأنّها حامل استعداد الشيء، وتنطبق حينئذ على المادة السابقة على الشيء. وتطلق أحياناً أُخرىٰ على محل الصورة، أي: على الشيء الذي تكون الصورة فعلاً لباسه وتعيّنه[1]. وقد أضحىٰ هذا التعدد في التعريف منشأً لأخطاء كثيرة. فالسبزواري الذي يعرّف المادة بأنّها حامل استعداد الشيء يذهب في نفس الوقت إلىٰ أنّ المادة والصورة بالنسبة إلىٰ أنفسهما مادة وصورة، وبالنسبة إلىٰ المركب علة مادية وعلة صورية، وهذا غير صحيح. وهذا الإشكال يرد على كل أُولئك الذين لم يميزوا بين تعريفي المادة.

يُطرح هنا إشكال آخر: ذهب حكماء المشاء ـ كما قلنا ـ إلىٰ أنّ حقيقة الجسم مركبة من مجموع المادة والصورة، وكل منهما علة حقيقة الجسم، أي أنّ حقيقة الجسم رهن كلا الجزئين، ولذا سميّا علة مادية وعلة صورية. ووفق تعريف العلة والمعلول الذي طُرح أولاً، فالمعلول محتاج إلىٰ العلة، وإن لم تكن لا يمكن أن يوجد المعلول، إذن؛ لابدّ من الإذعان بأنّ كلاً من المادة والصورة دخيل في حقيقة الجسم، وسوف تنتفي هذه الحقيقة بعدم وجود أي منهما.

بينا أثبت كبار الفلاسفة كابن سينا وصدر المتألهين: أنّ المادة لا دخل لها في حقيقة الشيء، لا المادة العامة ولا المادة الخاصة، وحقيقة كل شيء رهن صورته[2]. على أنّ حاجة الصورة في وجودها للمادة السابقة والحاضرة معاً لا يستدعي أنّ نعدَّ المادة جزءاً في عرض الصورة، ونسميها

---

١ ـ راجع المجلد الأوّل من الاسفار الاربعة، بحث الماهية، فصل: كيفية اقتران المادة بالصورة، وراجع المجلد الثاني منه، فصل: تركيب الجسم من المادة والصورة، وهل هو اتحادي أم انضمامي؟

٢ ـ شيئية الشيء بصورته لا بمادته.

علة داخلية، بل بما أنّ الصورة في وجودها بحاجة إلىٰ مادة يلزم أن نعد المادة في عداد العلل الخارجية. إذن فقانون العلل الأربعة الارسطي لا يبقىٰ سليماً في ضوء الصورة التي طُرح بها حتىٰ الآن.

إن قيل: نحن نأخذ مجموع المادة والصورة المتصاحبتين، ونقول: إنّ حقيقة هذا الشيء تتألف من أمرين: مادة وصورة، وكل منهما جزء المركب، وبما أنّ الكلَّ رهن اجزائه كما قيل: (إذا انتفىٰ الجزء انتفىٰ الكل)، إذن؛ تعريف العلة والمعلول صادق على كل من الجزء والكل، وكل واحد من مادة الجسم وصورته علة للجسم، فالمادة تصنع قسماً من وجود الجسم وتصنع الصورة القسم الآخر، كما هو الحال بالنسبة للخشب حيث يصنع قسماً من المنضدة ويصنع الشكل قسماً آخر، وتسمىٰ الصورة علة صورية، والمادة علة مادية.

نقول في الإجابة: بغض النظر عن أنّ هذا الفرض لا يتطابق مع تعريف المادة (حامل الاستعداد)، الذي طرحه السبزواري وآخرون، فإنّ الأمر لا يصح رغم ذهاب بعض المحققين هذا المذهب؛ لأنّ المادة التي تصاحب هذه الصورة لا دخل لها في الواقع بهذا المركب، والمادة التي لها دخل هي التي تحولت بالفعل إلىٰ صورة، وهذا التبدل ليس أمراً عرضياً تحفظ معه المادة حامل الاستعداد، بل المادة في الواقع قد تحولت وتبدلت[1].

لعل هذا الخطأ نشأ نتيجة الخلط بين هذا الفرض (أنّ المادة المصاحبة

---

١ ـ إذا قيل: إنّ ما قاله ابن سينا وصدر المتألهين هو: إنّ المادة لا دخل لها في ماهية الشيء، رغم اعترافهم بانّ الوجود الخارجي مركب من مادة وصورة. وما قيل هنا هو فقط: إنّ الوجود الخارجي مركب من المادة والصورة.

نقول في الإجابة: إنّ هذا التوجيه لا يتلائم مع تصريح القوم بانّ المادة والصورة علل للماهية، وتفصيل البحث يُطلب من مجال آخر.

للصورة جزء حقيقة المركب) وبين الأمثلة الساذجة للصناعات البشرية نظير المنضدة والكرسي. فبما أنّهم لاحظوا أنّ الخشب في هذه الامثلة لا يمكن أن يكون خارجاً عن حقيقة المنضدة والكرسي ذهبوا إلىٰ هذا الخطأ. ومع قليل من الملاحظة والالتفات إلىٰ أنّ هذه الأمثلة الابتدائية ساذجة وليست مصداقاً واقعياً لبحثنا، يرتفع الخلط والخطأ.

ولعل هذا الخطأ نشأ جراء الخلط بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري. فالصلاة مثلاً مركب اعتباري يتألف من أجزاء نظير التكبير والقيام والقراءة . . . وهذه الأجزاء جميعاً موجودات بالفعل في عرض بعضها، وبانتفاء أي جزء ينتفي الكل، أي يُلغىٰ اعتباره.

ولعل هذا الخطأ نشأ جراء الخلط بين المركب الفلسفي والمركبات العلمية، التي تطرح في العلوم الطبيعية، نظير تركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين. ففي المركبات الطبيعية لابدّ من وجود جزئين او أكثر لكي يتفاعلا وينتجا حقيقة أُخرىٰ، ومع حذف أي جزء من هذه الأجزاء فسوف يتعذر الحصول على الحقيقة الجديدة.

من الواضح جداً أنّ تركيب الجسم من المادة والصورة ليس نظير تركيب المنضدة من الخشب والشكل، وليس من قبيل تركيب الصلاة من التكبير والقيام والركوع. . . وليس نظير تركيب الماء من الأُوكسجين والهيدروجين. بل هو تركيب خاص بنفسه، ولا يُدرك بالمشاهدة والتجربة. بل السبيل الوحيد لإثباته هو البرهان العقلي.

اتضح مما تقدم أنّ قانون العلل الاربعة متزلزل ولا أساس له. ومن الممكن أن يكون البيان المتقدم إشكالاً على القاعدة المشّائية، لكنّنا هنا لسنا بصدد بحث هذا الموضوع، إنّما نؤكد أنّ قانون العلل الاربعة الأرسطي

متزلزل سواء أنكرنا تركّب الجسم من صورة ومادة أم لا[1].

اتضح ممّا تقدم أنّ الصورة كمـال وتمام للمـادة، سواء أكـانت المادة المفروضة هي المادة السابقة بالنسبة إلىٰ الصورة الحاضرة (مثل البيضة التي هي مادة الفروجة بالنسبة إلىٰ الفروجة)، أم كانت المادة الحاضرة بالنسبة إلىٰ الصورة الفعلية (مثل مادة الفروج بالنسبة إلىٰ الصورة التي في نفس

---

١٢ ـ الخلاصة: يلزم من تعريف الحكماء للمادة والصورة أنّ كل مادة مادة للصورة اللاحقة، وكل صورة صورة للمادة السابقة. هذا من جهة، ومن جهة أُخرىٰ قالوا: إنّ كلاً من المادة والصورة بالنسبة لأنفسهما مادة وصورة، وبالنسبة إلىٰ الحقيقة التي يؤلفانها علة مادية وصورية.

وهنا يطرح الإشكال التالي: إنّ الجسم إذا قسناه إلىٰ المادة السابقة والصورة اللاحقة ـ رغم كونهما مادة وصورة بالنسبة لأنفسهما ـ لكنهما بالنسبة إلىٰ الجسم ليستا علة مادية وصورية، بينا يصرّح الحكماء بأنّهما العلة المادية والصورية ويسمونهما العلل الداخلية؛ إذ أنّ الجسم لم يتركب من هذين، بل هما مرحلتان لواقع واحد، فالجسم إذا قسناه على المادة الحاضرة المقارنة للصورة يرد إشكالان:

الأوّل: أنّ المادة الحاضرة لا دخل لها في حقيقة وماهية الجسم.

الثاني: لو أذعنا جدلاً بأنّ هذين الجزئين يشكّلان ماهية الجسم، لكن هذين الجزئين بالنسبة لأنفسهما ليسا مادة وصورة (إلاّ إذا لم نُعرِّف الصورة بـ«ما به الشيء بالفعل» بل نعرِّفها بما ينطبق ومفهوم الفاعل الناقص وشريك العلة، وعندئذ سيكون هناك اشتراك لفظي بين الصورة في التعريفين، وسيرد الإشكال بنحو آخر).

إذن؛ فما قيل «من أنّ المادة والصورة بالنسبة لأنفسهما مادة وصورة وبالنسبة إلىٰ الجسم علة مادية وعلة صورية» غير صحيح.

نعم إذا طرحنا تعريفاً آخر للمادة وقلنا: إنّ المادة عبارة عن حامل نوع من الاستعداد، لا بمعنىٰ حامل استعداد الشيء ذاته، أو قلنا إنّ المادة محل الصورة فسوف يرتفع الإشكال المتقدم. ولكنّنا لم نجد أحداً طرح تعريفين أو ثلاثة تعاريف للمادة، سوىٰ ما جاء في المجلد الثاني من كتاب الأسفار الأربعة في طبعته القديمة ص ١٩١ ـ ١٩٢ ـ على أية حال يبقىٰ الإشكال الأوّل من الإشكالين السابقين على حاله، وعليه يبقىٰ قانون العلل الأربعة غير سليم.

الفروجة). أمّا بالنسبة إلىٰ المادة السابقة فمن الواضح جداً أنّ كل صورة لاحقة متمم ومكمل للمادة السابقة. وهنا من يعتقد أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلىٰ المادة الحاضرة، إلاّ أنّ هذا البحث يستدعي تفصيلاً، ويجب أن يدرس في ضوء نظريتي الاتحاد والانضمام.

٢ ـ العلاقة بين العلّة الغائيّة والعلّة الفاعليّة:

بعد بيان طبيعة العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية يصل دور الشق الثاني من السؤال الثاني: ما هي العلاقة بين العلة الغائية والفاعلية؟

هناك لون من الوحدة بين العلتين الغائية والفاعلية، كما هو الحال في العلتين الصورية والمادية، ذلك أنّ الفاعل ـ في بعض الموارد ـ يكون بمنزلة الغاية، والغاية بمنزلة صورة الفاعل. إذن؛ فالعلة الغائية مكمل ومتمم للعلة الفاعلية، ومن هنا جاء في البيت المتقدم من المنظومة (وللوجود الفاعلي التمامي)، فاعتبرت العلة الغائية العلة المتممة.

نعم، يتجه الحكماء عادة إلىٰ القول بأنّ المادة تقوم وتعتمد دائماً على صورة تصاحبها على التناوب أو الاتصال، ويدّعون أنّ نسبة الصورة إلىٰ المادة نسبة الفاعل إلىٰ الفعل، ولذا يسمّون الصورة أحياناً فاعل المادة، فهي مقارنة في نفس الوقت الذي هي فيه فاعل[1]، واحياناً ينعتون الصورة بأنّها شريك الفاعل والعلة.

لكن هذا الاتجاه يقوم على أساس قاعدة الانضمام وأنّ تركيب الجسم من المادة والصورة انضمامي، أمّا بناءً على قاعدة الاتحاد فهذا الاتجاه غير

---

١ ـ جاء في شرح المنظومة بعد تعريف العلة الصورية قوله:

فعلّة صورية للكل وفاعل وصورة المحل

راجع الأسفار، المجلد الأوّل، باب العلة والمعلول، الفصول الأولىٰ.

سليم. ويبدو أنّ صدر المتالهين اراد توجيه هذا الاتجاه حتىٰ على اساس قاعدة الاتحاد[1]. ويمكن القول إنّ عدم معقولية الاتجاه المتقدم دليل على بطلان قاعدة التركيب الانضمامي. على أنّنا إذا افترضنا صحة الاتجاه أعلاه بشأن المادة والصورة يلزم القول به بشأن الغاية والفاعل.

هناك موضوع آخر بصدد الفاعل والغاية وهو أنّنا إذا قسنا الصورة الذهنية للغاية بقوىٰ الفاعل العلمية فالنسبة بينهما بالضرورة هي نسبة المادة والصورة. أمّا إذا قسناها بقوىٰ الفاعل المحركة والشوقية فليست النسبة نسبة مادة وصورة، بل ستكون النسبة نسبة الفاعل والفعل.

الموضوع الثالث:

يبدو أنّ العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية أصبحت واضحة بعد معرفة دلالات هذه العلل؛ ذلك فالعلل الداخلية ـ كما عرفنا ـ عين الأجزاء التي تشكّل المعلول، فهي عين المعلول. أمّا العلل الخارجية فهي موجدة المعلول، والمعلول أثرها، ومن ثَمَّ فهما متغايران، أي: ليست العلة الخارجية داخلة في وجود المعلول، ولا المعلول داخل في وجود العلة، كما هو في المثال المشهور (الكرسي والنجار)، فالنجار غير الكرسي، والكرسي غير النجار.

المهم هنا أن نفهم أنّ الفاعل في الصناعات البشرية فاعل الصورة دائماً، وليس فاعل المادة، مثلاً النجار يوجد هيئة الكرسي الخاصة (صورته)، أمّا مادة الكرسي (الخشب) فهي ليست صنع النجار.

أمّا ما هو حال الأشياء الطبيعية؟ وما هي القوىٰ التي تحكم الطبيعة

---

١ ـ الاسفار، المجلد الثاني، الفصل المتعلق بتركيب الجسم.

وتحدث التغييرات المستمرة فيها؟ هل انّ للعالم مادة ثابتة على الدوام، وقوىٰ الصنع في الكون ينحصر عملها في تغيير الشكل والصورة فقط، أم انّ المادة الأولىٰ للكون صنع هذه القوىٰ أيضاً؟ ثمّ ما هي طبيعة هذه المادة الأولية؟

فهذه أسئلة لها مجالها الواسع، ولا يمكننا هنا أن نلج في الإجابة عليها.

البحث في الغاية

وكل شيء غـايـة مـسـتـتـبـع — حـتـى فـواعل هي الطبـائـع
والقـسـر لا يكون دائمـاً كـمـا — لم يك بالأكـثـر فلينحـسـمـا
إذ مـقـتـضى الحكمـة والعناية — إيصـال كل ممكن لغـايـة
علة فـاعل بمـاهيّتـهـا — مـعلولة له بانيّتـهـا

الشـرح: البحث عن العلة الغائية من أهم الأبحاث الفلسفية، فهو بحث يؤثر رفضه أو قبوله بشكل كامل على طبيعة رؤية الإنسان للعالم. وقد لا تكون هناك مسألة فلسفية لها الأثر الفيصل بحجم ما لهذه المسألة من أثر. فقضية الخير والشر، وكيفية وقوع الشر في لوح القضاء الإلهي مرتبطة بهذا البحث.

يقول ابن سينا بصدد هذا البحث إنّه «أفضل أجزاء البحث». إذا حاولنا أن نفهم موقع هذا البحث في موضوع «الطبيعة» فسوف يكون السؤال التالي: هل للطبيعة هدف أم لا؟ لكن الفلاسفة يعممون هذا البحث على الوجود كله، فيشمل البحث فيه الله والإنسان أيضاً.

يمكن للعلوم الطبيعية أن تساهم مساهمة مهمة في درس هذا البحث، وتستطيع أن تنير لنا الطريق بشأن وجود هدف أو عدم وجود هدف لعالم الطبيعة.

هناك بشكل عام نظريتان أساسيتان في موضوع العلة الغائية:

١ ـ أنّ العلة الغائية والوجود الهادف يختص بمجال الوجود الإنساني والحيواني الذي له حركة إرادية. أمّا سائر الأفعال في الكون فليس لها علة غائية. بل الغائية محدودة حتىٰ في دائرة الوجود الإنساني، محدودة بحدود الفعاليات الإرادية التي يمارسها الإنسان، بينا خارج هذه الحدود فلا غائية كما هو الحال في عمليات الجهاز الهضمي والقلب والكبد والكلية وغيرها، لأنّها لا تحصل بإرادة. بل الغائية لا تحكم حتىٰ الافعال الإرادية للإنسان بشكل كامل، حيث إنّ هناك أفعالاً إرادية تصدر من الإنسان بلا هدف، وهي ما يدخل تحت مصطلح «العبث»[1].

٢ ـ النظرية الأُخرىٰ تذهب إلىٰ أنّ العلة الغائية تحكم كل فاعل وتسيطر على معلولات ومخلوقات العالم. ويتابع الإلهيون هذه النظرية ويدافعون عنها.

الإّ أنّ الماديين ذكَّروا من ناحية أُخرىٰ بما يقع في سياق الوجود من نقص وشر وبعض الاختلالات في النظام، واعتبروا كل ذلك نقضاً لهدفية وغائية الطبيعة. وقد أجاب الإلهيون على اعتراضات الماديين، كما أنّ الماديين بدورهم ذهبوا إلىٰ إمكانية تفسير بدائع الخلق دون إدخال عنصر الهدفية في سياق الوجود، وفي القرن المعاصر على وجه الخصوص تابع الماديون فلسفة النشوء والارتقاء، وذكّروا بأُصول ونواميس تشتق من أصل

---

١٥ ـ سنتناول البحث حول «العبث» في محله المناسب من هذه المنظومة.

العلة الفاعلية فقط، وادّعوا أنّ هذه النواميس تستنبط من السياق اللاشعوري للطبيعة، وهذا السياق اللاشعوري وحده كاف لتسويغ وتفسير خلق الكائنات الحية، وبهذا يوجّهون ضربة لأهم نقطة ارتكاز في أدلة الإلهيين، وعلى أساس ما يدّعون يضحي نظام الخلق بغنىً عن العلة الغائية. وسوف نتناول لاحقاً هذه البحوث ونخوض فيها مفصلاً.

على أنّنا نذكر هنا بأنّ للعلية الغائية فهمين أحدهما الفهم الفلسفي والآخر الفهم العامي، وسوف نوضح الفرق بينهما في القادم من البحث.

نعكف الآن على شرح معاني أبيات النظم التي تقدمت:

تناولت الأبيات المتقدمة ثلاثة مواضيع: فالبيت الأوّل قرر العلية الغائية بوصفها قانوناً يحكم أنحاء الوجود، والبيت الثاني والثالث أشار إلىٰ أنّ القسر لا يمكن أن يكون دائمياً ولا أكثرياً. والبيت الرابع قرر أنّ العلة الغائية علة العلة الفاعلية بحسب الماهية، ومعلول العلة الفاعلية بحسب الوجود. وسنأتي على درس هذه المواضيع وفق قاعدة الأسهل فالأسهل، فنتناول أولاً الموضوع الثالث، ثم الثاني وأخيراً نعكف على دراسة الموضوع الأوّل:

١ - الموضوع الثالث: العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية:

تقدم البحث حول هذا الموضوع، ونأتي هنا على إيضاحه بشكل أكبر. طرح هذا الموضوع في البيت:

علة فاعل بماهيّتها　　　　معلولة له بإنيّتها

أي أنّ ماهية العلة الغائية علة للعلة الفاعلية ومعلول لها بحسب وجودها.

هضم هذه الفكرة يبدو عسيراً للوهلة الأولىٰ، فالشيء الواحد يكون علة من حيث الماهية ومعلولاً من حيث الوجود! أفليس الماهية والوجود أمراً واحداً، وهو مصداق لماهية الشيء ووجوده معاً، وليسا وجودين وواقعين مستقلين؟

الإجابة على هذه المشكلة: أنّ المقصود هو أنّ العلة الغائية بحسب الوجود الذهني علة للعلة الفاعلية، أمّا بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة لها. إذ أخذنا بنظر الاعتبار أفعال الإنسان التي تصدر منه بنحو الاختيار نلاحظ: أنّ الإنسان ما لم يتصور فائدة لأفعاله، أي وجود ذهني للغاية، فسوف لا يتوفر على إرادةٍ للفعل. وحال حصول الصورة الذهنية للغاية والفائدة من الفعل حينئذٍ تنبعث إرادته ويصدر عنه الفعل، إذن فالإنسان فاعل شرط أنْ يتوفر على صورة ذهنية للغاية، وما لم يتوفر على هذه الصورة لا يكون فاعلاً. إذن التصور الذهني للغاية هو الذي يصيّر الإنسان فاعلاً، وهو العلة الفاعلية للإنسان، إذن؛ صح القول: إنّ الوجود الذهني للغاية علة للعلة الفاعلية، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرىٰ، حيث إنّ الغاية والفائدة هي أثر يترتب على الفعل، أي أنّ فعل الإنسان وسيلة وسبب لوجود الغاية وتحقق الفائدة، إذ الغاية بحسب الوجود الخارجي أثر ومسبب لفعل الإنسان.

مثلاً: ما لم يتصور الإنسان الفائدة من القلم لا يشتريه، إذن فالفائدة من القلم بحسب الوجود الذهني هي التي تُصيّر الإنسان مشترياً. ثم إنّ الوجود الخارجي لفائدة القلم، اي الانتفاع به في الكتابة، هذا الانتفاع معلول ونتيجة لشرائه. إذن الإنسان أوجد الفائدة بواسطة الشراء الذي هو فعله، على هذا الأساس صح أنْ نقول: إنّ العلة الغائية بحسب الوجود

الذهني علّة للعلة الفاعلية وبحسب الوجود الخارجي معلول لها.

٢ - الموضوع الثاني: الحركة القسرية ليست دائمية ولا أكثرية.

بدءً علينا أن نفهم ما هو المعني بالحركة القسرية؟

يُصنّف الحكماء الحركة إلىٰ: طبعية وقسرية(١). لأنّ الجسم الذي يتحرك أي إمّا أن يتحرك الجسم بنفسه وبحكم ميل وقوة ذاتية، وإمّا أن يتحرك تحت تأثير عامل خارجي. النوع الأوّل حركة طبعية والثاني حركة قسرية. وبشأن النوع الثاني قالوا: إنّها مؤقتة ولا تقع أبداً بسياق دائم ومستمر.

تقوم نظرية الفلاسفة هذه على قاعدة كلية هي أن أيّ ظاهرة لا يمكن أن توجد بنفسها، وبدون عامل مؤثر، أي لا يمكن أن تقع بدون علة. وبما أنّ الحركة ظاهرة من الظواهر، إذن؛ لا يمكن أن تكون بدون محرك ومؤثر.

والقاعدة الثانية التي تقوم على أساسها نظرية الفلاسفة هي: أنّ أيّ جسم لا يمكن - كما يرىٰ الحكماء - أن يوجد دون أن يتوفر في ذاته على ميل نحو لون من الحركة. وبعبارة أُخرىٰ: أنّ أيّ جسم لا يمكن أن يتوفر

---

١٦ - ذهب قدماء الحكماء إلىٰ: أنّ كل حركة بحاجة إلىٰ قوة محركة، والحركات بلحاظ الفاعل والمبدأ تنقسم إلىٰ قسمين: إرادية وطبيعية، والحركة الطبيعية بدورها على قسمين: طبيعية وقسرية. الحركة الإرادية تعني الحركة التي يكون الفاعل المباشر للحركة ذا إرادة. أمّا الحركة الطبيعية فهي الحركة التي يكون فاعلها فاقداً للإرادة.

الحركة الطبيعية إمّا أن تحدث في الشيء بطبعه وبدون قوة خارجية، وإمّا أن لا يتحرك لو خُلّي وطبعه بل يتحرك نتيجة ضربة خارجية. والحركة الأولىٰ طبيعية والثانية حركة قسرية. على أنّ الحركة الإرادية إمّا أن تكون بالرضا وإمّا أن تكون بالإجبار.

على الوجود، دون أن تكون له قوة تدفعه نحو صوب معين. وهذا الميل أو القوة تسمىٰ الطبع أو الطبيعة. وبما أنّ الحكماء يعتقدون بأنّ كل قوة في أي جسم تظهر على صورة نوع معين تسمىٰ أحياناً الصورة النوعية، إذن فالجسم المطلق لا وجود له في العالم أي الجسم الذي لا يدخل تحت اطار نوع خاص[1].

تسمىٰ الحركة القسرية وتوسم بالقسرية أي جبراً وقمعاً؛ لأنّ الحركة تنتج جراء قدرة خارجية ترد على الجسم، وتسلب الفعالية عن الطبع الأولي للجسم، ويتحرك الجسم خلافاً لاتجاهه الأصلي، فهي تنجز بالجبر والقمع، ومن هنا سُميت قسرية[2].

مثلاً: إذا كان لدينا حجر فمجرد أن نرفع اليد عنه سوف يتجه صوب الأسفل، يعني: أنّ مجرد التخلي عن الحجر كاف لحركته نحو الأسفل، ولا حاجة بنا إلىٰ توجيه قوة تحركه نحو الأسفل. أمّا إذا أردنا أن نرميه نحو الأعلىٰ نحتاج حينئذ إلىٰ قوة تحركه صوب الأعلىٰ.

يرىٰ الفلاسفة أنّ حركة الحجر من الأعلىٰ نحو الأسفل تتم بمقتضىٰ طبع الحجر وتنسجم مع طبيعة الجسم الأولية. لذا تُسمىٰ الحركة الطبعية. أمّا حركته من الأسفل نحو الأعلىٰ فتتم بمقتضىٰ قوة خارجية توجه إليه، خلافاً

---

١ ـ يمكن صياغة هذه الفكرة بعبارة أُخرىٰ: إنّ ما طرحه قدماء الحكماء يقوم على قاعدتين:
أ ـ لا وجود للجسم المطلق أي الجسم الخالي من مبدأ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة.
ب ـ الفاعل المباشر لكل حركة سواء أكانت إرادية أم طبيعية، قسرية كانت ام طبعية هو الطبيعة.

٢ ـ أشرنا إلىٰ أنّ مذهب قدماء الحكماء هو أنّ اي جسم لا يخلو من ميل طبعي، وأنّ كل حركة غير طبعية تستلزم قمع وجبر مقتضىٰ الطبع خلافاً لمقتضىٰ هذا الطبع الأوّلي. ومن هنا سُمّيت كل حركة غير طبعية قسراً يعني أنّ الحركة القسرية تضاد الطبعية.

لمقتضىٰ الطبع الأوّلي للجسم، لذا تسمىٰ الحركة قسرية. لأنّ الجسم بحكم طبعه الأولي يميل ذاتاً ليتحرك من الأعلىٰ نحو الأسفل(١)، أمّا العكس فينشأ جراء ضربة ترد عليه.

علينا هنا أن نذكّر بثلاثة مواضيع:

أ ـ أنّ الحركة القسرية ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ تنشأ أيضاً عن طبيعة الجسم ذاته، ولكن ليست طبيعته الأولية، بل طبيعته الثانوية (أي طبيعته وهو تحت تأثير عامل خارجي). أي أنّ الحجر حينما يسقط من الأعلىٰ نحو الأسفل فإنّه ينزل بطبيعته، وحينما يتحرك نحو الأعلىٰ فهو بطبيعته أيضاً، لكنّه في الحالة الثانية يتحرك نحو الأعلىٰ تحت تأثير ضربة خارجية ترد عليه. إذن؛ حينما يتحرك الحجر من الأسفل نحو الأعلىٰ لا تتعطل الطبيعة ويتحرك الحجر بذاته؛ لأنّ أي ظاهرة لا يمكن أن تحدث بنفسها، كما لا يمكن أن تستمر في الوجود بنفسها. ولا يمكن أن نقول أيضاً إنّ الضربة الخارجية هي عامل الحركة، لأنّ الضربة الخارجية تحدث في «آن» ثم تذهب، بل لابدّ من القول بأنّ هناك حالة ثانوية تحدث في الطبيعة على أثر الضربة، والطبيعة بنفسها هي التي تدفع الحجر ليصعد نحو الأعلىٰ. وبلغة العصر أنّ الضربة تحدث رد فعل في الحجر، ورد الفعل يعني أنّ ميزة الطبيعة النوعية للحجر هي الحركة، لكنّه يتحرك صوب جهة في الحالة الطبعية، وفي غير الحالة الطبعية يتحرك صوب جهة أُخرىٰ.

ب ـ الحركة القسرية لا تدوم، ولابدّ أن تنتهي، خلافاً للحركة الطبعية، التي يمكن أن تدوم. ولكن لِمَ أضحت الحركة القسرية كذلك؟ يمكن الإجابة على هذا الاستفهام بأسلوبين:

---

١ ـ ضُربت هذه الأمثلة قبل اكتشاف قانون الجاذبية.

الأوّل: بما أنّ هذه الحركة تقع خلافاً لطبيعة الجسم الأولية، فالطبيعة ذاتها ترجع إلىٰ حالتها الأولىٰ بذاتها. على هذا الأساس فإذا كانت الحركة القسرية واقعة في الخلاء فهي غير قابلة للدوام أيضاً. وبيت السبزواري في المنظومة:

إذ مقتضىٰ الحكمة والعناية   إيصال كل ممكن لغاية

يُشير إلىٰ هذا الأسلوب[1].

الثاني: إنّ علة عدم دوام الحركة القسرية هي أنّ كل حركة تواجه على الدوام معوّقات، تسعىٰ لإيقاف الحركة. فإذا كانت الحركة طبيعية وكانت القوىٰ المعوقة بمجموعها أقل من قوة الطبيعة فسوف تستمر الطبيعة بحركتها حتماً. أمّا إذا كانت حركة الطبيعة حركة قسرية فبحكم كونها ناتجة إثر عامل خارجي، وبحكم لون المعوقات تقف مقابل القاسر الأولي فسوف يخف أثر العامل الخارجي ويبطل بالتدريج وتعود الطبيعة إلىٰ حالتها الأولىٰ. وعلى هذا الأساس إذا كانت الحركة القسرية واقعة في الخلاء، وليس هناك أيّ معوق فسوف تستمر على الدوام. وهذا الأسلوب من الإجابة يمكن إفادته من كلام بعض الفلاسفة كابن سينا في قوله: «لولا مصادمة الهواء المخروق

---

١ ـ ما هو دليل الحكماء على انّ القسر لا يمكن ان يكون دائمياً او اكثرياً؟ بصدد الإجابة على هذا الموضوع اكتفىٰ السبزواري هنا بالإشارة، واوكَل التفصيل إلىٰ البحث في «الإلهيات بالمعنىٰ الاخص». والإشارة هي: إذا كانت الحركة القسرية دائمية أو أكثرية يلزم أن تحرم الطبيعة عن حركتها الطبعية، لانّ لكل حركة غاية (وبعبارة أُخرىٰ انّ الشيء الذي تمكنه الحركة يمكنه الخروج من القوة إلىٰ الفعلية) فإذا كانت جميع الحركات قسرية يلزم أن تقف الحركات الطبعية في حدود الإمكان، ولا تبلغ مرحلة الفعلية إطلاقاً، وبتعبير آخر يلزم أن لا يظهر أي استعداد واقعي من الاستعدادات التي تتوفر عليها الأشياء. وهذا يصطدم مع حكمة وعناية الباري، وهو يدلل عليه في بحث الإلهيات.

لوصل الحجر المرمي إلىٰ سطح الفلك».

جـ ـ لا تختص الحركة الطبعية والقسرية بالحركات المكانية، بل يمكن تعميمها إلىٰ سائر الحركات، فشجرة الصفصاف مثلاً تمضي ـ حسب طبعها الأولي ـ في حركتها الكمية نحو الأعلىٰ، لكنها يمكن أن تنحني وتنحرف تحت تأثير عامل خارجي.

على أنّه يمكن القول إنّ مثل هذه الحركة حركة مكانية أيضاً وليست حركة كمية[1] [2].

---

١ ـ راجع «التحصيل»، ص ٥٩٣.

٢ ـ ذهب قدماء الحكماء إلى انّ الحركات الموجودة في العالم نظير الحركات في الكواكب والنجوم أو في الغلاف الجوي للكرة الارضية، أو داخل الذرات، وحتى حركات نمو النباتات، بل حركات الحيوان الداخلية، كل هذه الحركات حركات طبيعية ويندر وجود الحركات القسرية، نظير قذف الصخور من كوكب إلى كوكب، ولعل المد والجزر يمكن عده من هذا القبيل، كما هو الحال في طيران الدجاج أو الطائرة أو الصاروخ ما دام في دائرة الغلاف الجوي للأرض.

ونظير هاتين الحالتين نجدها في الأفعال الإرادية للإنسان، فبعض حركات الإنسان توافق طبعه مائة في المائة، أي انّ الطبع والغريزة الإنسانية تتجه بالإنسان صوب اختيار هذه الحركات، نظيرالتنفس والنوم والاكل واختيار الزوجة، كما أنّ هناك أفعالاً تخالف طبع ومقتضى الغريزة البشرية مثل شرب الدواء أو تسليم المال إلى اللص.

وعلى أساس هذا المقياس يمكن قراءة بعض الظواهر الروحية، مثلاً؛ هناك بحث نفسي يدور حول: هل أنّ الدين فطري أم أنّه غير فطري؟ وهذا السؤال يعني هل أنّ الإنسان ـ لو خلّي وطبعه، دون تأثير أي عامل خارجي سواء أكان فرداً أو جماعة ـ يتجه نحو الدين ومفاهيمه، أم أنّه يتجه نحو الدين جرّاء العادات والاعراف الاجتماعيّة أو تحت تأثير عوامل أخرى؟

بحث ونقد

يُطرح هنا استفهامان مهمان : من الممكن القول إنّ البحث حول الحركة الطبعية والقسرية في عصرنا الراهن أضحىٰ أمراً باطلاً ولا يمكن الإفادة منه عملياً، فليس له قيمة فلسفية ولا عملية.

الإشكال الأوّل هو : بطلان التقسيم؛ لأنّ التقسيم يقوم على أساس قانون حاجة الحركة إلىٰ قوة محركة، وهذا الأساس هو النظرية الارسطية القديمة التي حكمت العالم ألفي عام، حتىٰ مجيء نيوتن وعلماء الطبيعة الآخرين. حيث أبطل وأُحلَّ محله قانون الجبر في الحركة، الذي هو أساس الفيزياء النيوتنية. وعلى أساس هذا القانون لا يحتاج الجسم إلىٰ عامل في حركته نفسها؛ لأنّ ميزة الجسم هي أنّه يحفظ قهراً حالته القائمة باستمرار، دون حاجة إلىٰ عامل خارجي، فإذا كان لدىٰ الجسم مقدار محدود من الحركة فإنّه يحفظه على الدوام دون تدخل عامل خارجي، فالجسم إنّما يحتاج إلىٰ عامل لتغيير وضعه، أي أنّ أثر القوة الخارجية هو تغيير حالة الجسم، أي يسرع أو يبطئ أو يغير جهتها. إذن العلاقة بين الحركة والقوة

ليست في أصل الحركة، وإنّما في تغيير جهة الحركة.

وعلى هذا الأساس يضحي تقسيم الحركة إلىٰ طبعية وقسرية بلا أساس، لأنّه يقوم على الفرض الأرسطي الذي يقول إنّ العلاقة بين الحركة والقوة في أصل الحركة .

أمّا الإشكال الثاني فهو : أنّ هذا البحث لا يمكن أن نفيد منه عملياً. إذ النتيجة العملية الهامة التي يشتقها السلف من هذا التقسيم هي ما أشار إليه السبزواري في المنظومة (القسر لا يدوم) أي أنّ الحركة القسرية ليست دائمية. لكن النظرية الجديدة تقول: ليست هناك حركة تنهي نفسها بذاتها، فكل حركة تدوم على الدوام ما لم تواجه معوقاً ومانعاً.

إلاّ أنّ هذين الإشكالين أو الاعتراضين غير سليمين:

بدءً لابدّ من إيضاح المقولة: «إنّ أصل الحركة مرهون بقوة» وهذه المقولة هي نظرية أرسطو التي حكمت ألفي عام: ذهب علماء السلف إلىٰ أنّ حركة كل جسم رهن قوة، لكنهم ـ بحكم معالجتهم الموضوع من زاوية فلسفية، لا من زاوية طبيعية وفيزيقية ـ أغفلوا القوة الخارجية التي ترد على الجسم. ذهبوا إلىٰ أنّ الحركة رهن قوة، وأرادوا ذات الحركة، لا مجرد تغييراتها وتحولاتها. وهي أي الحركة تتحد مع الجسم المتحرك ، طبقاً للبرهان الفلسفي. ذهبوا إلىٰ أنّ الجسم في واقعه مركب من جهتين وحيثيتين، وهو بأحداهما متحرك وهي جهة كونه جرماً محسوساً، ومحرك بالحيثية الأُخرىٰ وهي حيثيةٌ غيرُ قابلةٍ للمس، وتكتشف بقوة العقل فقط، وهذه الحيثية هي ما يسمونه بـ«الصورة النوعية» أو «الطبيعة» و . . .

فهؤلاء العلماء ذهبوا إلىٰ أنّ الحجر سواء نزل إلىٰ الأسفل أو صعد إلىٰ الأعلىٰ فهو ينزل ويصعد تحت تأثير قوته الداخلية والذاتية. وحينما

يصعـد من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ فإنما يصعـد بفعـل رد فعل قـوته الـذاتيـة والداخليـة، الذي ينشـأ جراء ضـربة خـارجيـة ترد على الجسم. وليس هناك عـالم من علمـاء السلف ذهب إلىٰ أنّ كـل حركـة تحتـاج إلىٰ عـامل خـارجي يصاحب ويؤثر باستمرار على هذه الحركة.

ويبدو أنّ هذا الارتبـاك نشأ جراء مـقولة الفلاسـفة بضرورة وجـود قوة محركة، فتوهم أنّ مراد الفلاسفة من القوة المحركة، القـوة الخارجية التي ترد على الجسم ، والتي هي مـورد بحث علماء الـفيـزياء. والثـابت في الفيـزياء الحـديثة هو عـدم حاجة الحركـة إلىٰ قـوة خارجـية ترد على الجـسم، أمّا غنىٰ الحركـة عن القوة الذاتيـة والداخلية للـجسم، وهل أنّ كل جـسم يتمتـع بهذه القـوة أم لا ؟ فهذه مـفاهيـم لا تقع في حوزة البـحث الفيـزيائي ولا يمكن أن تقع.

أمّا من الناحيـة العمليـة: فقلنا إنّ هناك نظريتـين بصدد القسر، وعلى أسـاس إحدىٰ النظريتين تكون الحـركـة القسـرية غـير قـابلة للدوام حتـىٰ ولو وقـعت في الخـلاء ومـع عـدم وجـود المانع والمعـوق. وبدهي أنّ هـذه النظرية تتضارب وقانون الجبر في الحـركـة. أمّا وفق النظرية الأُخرىٰ فالحركة القسرية تفقـد قوتها تدريجياً حينما تواجـه المعوقات، ولا تتـوقف أبداً إذا كانت هذه الحركـة واقعة في الخلاء. وهذه النـظرية تتطابق مائة في المائة مع قانون الجبر في الحركة.

يمكن القول إنّ موضوع الخلاف بين التصور القديم والحديث قائم في الحـركات التي يُطلق عليـها القـدماء طبعية لا في الحـركات التي يصطلحـون عليها قـسرية. فوفق نظرية القدماء يمـكن للحركة الطبعيـة أنّ تواصل سيرها مع وجـود الموانـع البـسيطة، أمّا وفـق نظرية العلمـاء المحـدثين فليـست هناك

حركة لا تفقد خاصيتها تدريجياً حينما تصطدم بالمعوقات مهما كانت هذه المعوقات بسيطة ومحدودة[١].

٣ ـ الموضوع الأوّل: العلية الغائية قانون يحكم سائر أنحاء الوجود.

تناولنا الموضوع الثالث والثاني حسب ترتيب المنظومة. والأوّل منهما

---

٢١ ـ يتلخص الخلاف بين علماء السلف والعلماء المحدثين حول موضوع الحركة في بعدين:

البعد الأوّل: قال السلف إنّ الحركة في دوامها بحاجة إلىٰ قوة، ومادامت هذه القوة تستمر الحركة، وإلاّ فلا. امّا المحدثون فقالوا إنّ دوام الحركة ميزة الجسم الذي يصطلح عليه بـ«القابل»، إنّما تطلب القوة لتغيير الحركة، وتتزامن أحياناً مع حدوث الحركة وأحياناً أُخرىٰ يتطلبه تغيير كمّ الحركة.

البعد الثاني: ذهب السلف إلىٰ أنّ الحركة القسرية لا تدوم بذاتها، بينا يرىٰ المحدثون انّ الجسم يتميز بتوفره على خصوصية إدامة الحالة التي هو فيها، ما لم يصطدم بمانع.

يعالج الخلاف في بعده الأوّل حينما نلاحظ أنّ السلف ينظر إلىٰ القوة الداخلية والمحدثون ينظرون إلىٰ القوة الخارجية، فتكون النتيجة واحدة مع تعدد اللغة. امّا لاجل معالجة الخلاف في بعده الثاني فلابدّ أن نرىٰ ماذا يعني السلف من عدم دوام القسر؟ فهل يقصدون مطلق الحركة أم يقصدون الحركات الانتقالية فقط، والتي تقع دائماً في الملاء وفي المحيط الحاشد بالموانع والمعوّقات؟ . إذا كان مقصودهم الاوّل وانّ القسر لا يدوم وإن لم تصطدم الحركة بمانع، كما يبدو من السبزواري في المنظومة (إذ مقتضىٰ الحكمة والعناية. .)، فالتضاد قائم بين نظرية القدماء والمحدثين. امّا إذا كانوا يقصدون ان الحركة طبعية وقسرية تتم في الملاء، والحركة الطبعية يمكنها الاستمرار إذا كانت القوىٰ الممانعة أضعف من قوة الطبيعة، أمّا الحركة القسرية فقواها تتحلل تدريجياً متناسبة مع الموانع حتىٰ تصل إلىٰ الصفر، وإذا افترضنا أنّ الحركة تقع في الخلاء فهي ستستمر على الدوام، كما يبدو ذلك من قول ابن سينا: (لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمي إلىٰ سطح الفلك) فحينئذ لاخلاف بين نظريتي الاقدمين والمحدثين. وبغية التوسع في بيان هذا الموضوع راجع خاتمة هذا البحث، وراجع أيضاً أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الطباطبائي ومرتضىٰ مطهري، ج٣، المقالة التاسعة.

حول العلاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، وثانيهما موضوع الحركة القسرية والطبعية. بقي علينا تناول الموضوع الأول الذي يتعلق بعموم قانون العلية الغائية، أي متىٰ ما كانت هناك علية فلابدّ من وجود علة فاعلية، كما لابدّ من وجود علة غائية. وإنّ قانون العلية الغائية يحكم سائر أرجاء الكون والمخلوقات الأعم من المادية والمجردة والشاعرة وغير الشاعرة.

قلنا إنّ الحكماء الإلهيين ذهبوا إلىٰ أنّ كل فعل يوجد لغاية وكل فاعل ينجز عمله لأجل هدف وغاية. وهنا تطرح إشكالات: خلاصتها أنّ العلية الغائية تصدق على الفاعل الذي يتمتع بقصد وإرادة وشعور، ومن ثم يتصور الهدف والغاية التي تدفعه وتحركه نحو الفعل. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون للطبيعة هدف وغاية؛ لأنّ الطبيعة تفتقد الشعور والإرادة، والتوفر على الهدف متفرع على التوفر على الشعور والإرادة. وكذلك الأمر بالنسبة إلىٰ ذات الباري وسائر حقائق ما وراء الطبيعة التي يسميها الفلاسفة الإلهيون. «العقول المجردة» فلا يمكن أن يكون لها غاية في أفعالها، لأنّ الفاعل إنّما يكون له هدف إذا كانت إرادته ناقصة وبالقوة، والإرادة تدفعه ليصير ما بالقوة بالفعل. من هنا فذات الباري الذي هو فوق كل العلل والأسباب يستحيل أن يقع تحت تأثير علة، وهو منزه من الهدف والباعث الذي يدفعه لعمل ما.

إذن؛ لا يمكن أن يكون لعلل ما فوق الطبيعة هدف، كما تفقده العلل الطبيعية الفاقدة للشعور والإرادة. إنّما الذي يبقىٰ هو الإنسان والحيوان. ورغم أنّ كثيراً من أفعال الإنسان والحيوان الإرادية معللة بعلل غائية، ورغم أنّ إرادة الإنسان والحيوان ناقصة، وتحتاج إلىٰ متمم ومكمل وهو عبارة عن الغاية، إلاّ أنّنا نتساءل: ما هو الدليل على أنّ الأفعال الإرادية الإنسانية بلا

استثناء لها علل غائية؟ وما هو الدليل على أنّ الإرادة الإنسانية الناقصة تنتقل من النقص إلىٰ الكمال ومن القوة إلىٰ الفعل بواسطة التوفر على الهدف فقط؟

إنّ ملاحظة السلوك الإنساني تثبت أنّ الإنسان ينجز أفعاله في بعض المواقف بلا هدف ولا غاية معينة، أي أنّ إرادته تنتقل من القوة إلىٰ الفعل بدون غاية أو هدف، وهذه المواقف تدعىٰ بـ«العبث».

وبعامة تتلخص لدينا هنا ثلاثة إشكالات:

أ ـ بعض العلل تفقد الشعور والإدراك، كالطبيعة الميتة، فكيف يمكن أن يكون لها هدف وغاية في أعمالها.

ب ـ بعض العلل ـ وفق مذهب الحكماء الإلهيين ـ فوق المادة والطبيعة، وكل كمال وفعلية ممكنة حاصلة لها كذات الباري وبعض العقول المجردة. ولا يمكن القول إنّ هذه الموجودات ذات هدف وغاية في عملها؛ لأنّ الفاعل والعلة ينجز الفعل بهدف بغية الوصول إلىٰ الهدف، أي لكي يكمل وجوده الناقص من خلال الوصول إلىٰ الهدف، وهذا أمر غير معقول بالنسبة للفاعل الذي توفر على كل ما يمكن التوفر عليه من كمال وفعلية.

ج ـ لا عمومية لقانون العلية الغائية حتىٰ بالنسبة لأفعال الإنسان والحيوان الإرادية؛ لأنّ بعض الأفعال البشرية الإرادية ليس لها هدف وإنّما هي «عبث»[1].

---

١ ـ لدينا هنا ثلاثة اعتراضات، احدها يرتبط بالله، والآخر بالإنسان، والثالث بالطبيعة. الاعتراض الذي يدور حول الفعل الإلهي يعالج في بحث الإلهيات بشكل موسع. والاعتراض المتعلق بالإنسان سياتي بحثه في هذا البحث تحت عنوان «في دفع شكوك عن الغاية». أمّا الاعتراض الذي يرتبط بالطبيعة فينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: هل يتحتم أن يكون هناك إدراك وشعور حينما تكون هناك علّية غائيّة أم لا؟ وهل أنّ الطبيعة تفقد الشعور والإدراك مطلقاً ام انّ الطبيعة لا تتمتع بنفس الدرجة من ⇦

بغية معالجة هذه الإشكالات لابدّ أوّلاً من إيضاح مفهوم العلة الغائية حسب وجهة نظر الحكماء الإلهيين.

لعل هناك من يتصور أنّ كل شيء يوجد فهو لأجل الفائدة التي تعود بوجوده للفاعل أو الآخرين. كما هو الحال لو أقام شخص مركزاً أو مؤسسة خيرية من قبيل المستشفى أو غيره، حيث تعود فائدته إلىٰ الناس. وبما أنّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، إذن كل شيء يوجد فهو لأجل انتفاع الإنسان به، وهذا هو العلة الغائية. لكن الحكماء لا يريدون من العلة الغائية هذا التصور.

نقول تمهيداً: إنّ الغاية تنسب أحياناً إلىٰ الفعل، ويقال ما هي غاية الفعل؟ وتنسب أحياناً أُخرىٰ إلىٰ الفاعل، فيقال ما هي غاية الفاعل[1]؟

⇦ الشعور والادراك التي توفر عليها الإنسان او الحيوان، أمّا مقدار هذه الدرجة نفياً أو إثباتاً فهو محل بحث ودرس؟

الثاني: هل هناك نظام في وجود الطبيعة يلزمنا في الاعتراف بوجود العلة الغائية، وأنّ الطبيعة نفسها ذات هدف تسعىٰ إليه، وليست هناك قوة تدفعها إليه؟ وبتعبير آخر: هل يمكن تفسير نظام الوجود المثير عن طريق آخر غير العلة الغائية أم لا؟

١ ـ إذا نسبت الغاية إلىٰ الفعل فهذا يعني انّ الفعل يتجه صوب هدف، وهذا الإتجاه في ذاته نوع من الحركة ووصول من القوة إلىٰ الفعل، وهذا الفعل بواسطة قواه الذاتية يتجه صوب الهدف، الذي هو كمال وفعلية للفعل. وهذا الفعل له هدف ومحطةُ وصول، أي ما إليه الحركة. أمّا إذا نسبت الغاية إلىٰ الفاعل فيصدق مفهوم ما إليه الحركة وما لاجله الحركة أي حركة الفاعل. إذا افترضنا هنا انّ الفاعل غير متحرك أو أنّ الفعل ليس حركة كما لو وقع الفعل في الجوهر، ولم نوافق على نظرية الحركة الجوهرية حينئذ تطرح الإشكالات:

١ ـ الطبيعة لا هدف لها.

٢ ـ العبث ظاهرة موجودة في أفعال الإنسان.

٣ ـ لا معنىٰ لمفهوم ما لاجله الحركة بالنسبة للّه تعالىٰ.

٤ ـ يتحقق الهدف في الاتفاقات الطبيعية بدون مقدمة.

إذا نسبت الغاية إلىٰ الفعل فهذا يعني أن الفعل يتجه صوب شيء، هو كمال للفعل. وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الفعل طبعاً وذاتاً يتجه صوب شيء هو كمال ومتمم لوجود ذلك الفعل. فالشجرة مثلاً تتجه في نموها نحو نقطة هي كمال وفعلية هو بالقوة في هذه الشجرة. ولو افترضنا أحياناً أنّ هناك موجوداً آخر يفيد وينتفع من الشجرة فسوف يكون هذا الانتفاع كمالاً للشجرة إذا كان واقعاً في مسير حركة هذه الشجرة، وأمّا مجرد انتفاع موجود آخر من الشجرة، واتجاه الشجرة خلافاً لحركتها الطبيعية صوب هدف آخر فلا يعد علة غائية للشجرة.

إذن؛ فهناك على الدوام رابطة تكوينية وطبيعة بين الغاية وذي الغاية، وهي أنّ ذا الغاية يتجه ويتحرك طبعاً نحو غايته ويبحث عنها.

إنّ السطحيين من الناس يقيسون كل شيء على الصناعات البشرية، فيتلمسون العلاقة بين الغاية وذي الغاية في ذهن الفاعل فقط[1]، كما هو الحال في الصناعات البشرية. حيث ليست هناك أي رابطة ذاتية وطبيعية بين المصنوع وبين الغاية والنتيجة المتوخاة منه. مثلاً يصنع الإنسان الكرسي لأجل الجلوس عليه، فيصقل مقداراً من الخشب ويجزّئه ويوصل بعضه ببعض، لكي يخرج على شكل خاص ويكون صالحاً للجلوس عليه. فليست الطبيعة الذاتية للخشب تقتضي هنا أن يصير كرسياً، بل الإنسان بطاقته وقواه ـ التي هي طاقات خارجية بالنسبة للخشب ـ يصنع هذا الشكل

١ ـ الاعمال التي يمارسها الإنسان في الأشياء تتناول سطح الاشياء، وليست أعمالاً تمس الطبيعة بمفهومها الفلسفي، وبعبارة أخرىٰ لا يؤثر عمل الإنسان على جوهر الشيء ليتجه صوب هدف. التصور العامي للغاية مقتبس أيضاً من قياس الامر على الصناعات البشرية، فتوهّم العامة أنّ العلاقة بين الفاعل الإنساني ومصنوعاته والهدف منها هي عينها العلاقة بين كل فاعل وفعله وغايته.

الخاص. فالعلاقة بين هيئة وشكل الكرسي، وبين الإفادة منه (التي هي علة غائية) علاقة قائمة في ذهن الصانع والفاعل فقط، وليست هناك علاقة بين طبيعة وذات هذا الشكل أو الهيئة، وبين واقع الإفادة منها.

نقول الآن: ينوّع الحكماء الغاية عادةً إلىٰ نوعين:

أ ـ ما إليه الحركة، أي الشيء الذي تتجه إليه الحركة وهو ما تقدم إيضاحه.

ب ـ ما لأجله الحركة.

من الممكن أن يحصل التصور التالي بصدد المفهوم الثاني للغاية، فيقال: إنّ هذا المفهوم هو عينه المفهوم العامي للغاية، فتكون العلاقة بين الغاية وذي الغاية قائمة في ذهن الفاعل، وبعبارة أُخرىٰ يقاس الأمر على الصناعات البشرية.

لكن هذا التصور خاطئ، وليس هناك له واقع، فالحكماء لا يقصدون أنّ الغايات الطبيعية تعد غايات لأنّ فاعل الكل أوجدها لأجل شيء خاص، دون أن تكون هناك رابطة ذاتية بين الغاية وذي الغاية. بل يرىٰ الحكماء أنّ الغاية بمعناها الأوّل تتوفر في نظر فاعل الكل على مفهوم «ما لأجله». فهم يرون أنّ علم فاعل الكل بالأشياء علم بنظام الأشياء كما هو واقع. وحيث إنّ الوجود ـ في الواقع ـ رهن غاية، والغائية مقوّم للوجود، بحيث لو لم تكن غاية فليس هناك ذو غاية حتماً، فمن المحتم أنّ ذا الغاية من حيث علم فاعل الكل سيكون لأجل غاية وإلىٰ غاية.

مفهوم «ما لأجله الحركة» يساوي مفهوم محركية الغاية بالنسبة للفاعل من وجهة نظر أُولئك الذين يرون العلاقة بين الغاية وذي الغاية قائمة في ذهن الفاعل فقط. أمّا من وجهة نظر الفيلسوف ـ الذي يرىٰ أنّ النظام

العيني يتطابق مع النظام العلمي ـ فعلم فاعل الكل بنظام الوجود كما هو واقع(١).

وبعبارة أُخرىٰ أنّ هناك شيئاً في الواقع ونظام الوجود رهن غاية ومتجه صوب تلك الغاية. وفاعل الكل أوجده كما هو وبنفس الطبيعة ولأجل تلك الغاية المرتهن بها. فالغاية من زاوية العلة الفاعلية هو ما لأجله الوجود. إذن؛ فكلما كانت هناك طبيعة وحركة طبعية وكانت الطبيعة فاعلاً شاعراً وعالماً كانت هناك غاية بمعنىٰ ما لأجله الحركة كما كانت هناك غاية

---

١ ـ يتلمس المتكلمون العلاقة بين الغاية وذي الغاية من خلال ذهن الفاعل، كما هو الحال في الصناعات البشرية. إلاّ أنّ الفيلسوف يرىٰ أنّ هناك علاقة تكوينية بين الفعل ذاته وبين الغاية، ولا يرىٰ العلاقة الذهنية سوىٰ أنّها علم بالغاية وذي الغاية كما هو. على هذا الاساس يتفاوت مفهوم «ما لاجله» من زاوية نظر الفيلسوف والمتكلم. فما لاجله لدىٰ المتكلم ـ الذي يبحث عن تفسير العلاقة أولاً وبالذات في ذهن الفاعل ـ يعطي مفهوم المحركية وباعثية الغاية بالنسبة للفاعل. أمّا الفيلسوف الذي يرىٰ أنّ النظام العلمي والعيني متطابقين فمفهوم «ما لاجله» لديه عبارة عن علم العلة بالمعلول كما هو موجود وواقع، لانّ ذا الغاية في الخارج وهو مرتهن تكويناً بالغاية وهو لها ومتجه صوبها، وإن لم تكن هناك غاية في الخارج فلا وجود لذي الغاية الذي يرتهن وجوده بوجودها.
في هذا الضوء اتضح الفارق بين المصطلح الكلامي والعامي وبين مصطلح الفيلسوف.
فحسب نظرة العامة يضحي ذهن الفاعل وحده جاعلاً للغاية وذيها، بينا ترىٰ النظرة الفلسفية انّ العلاقة التكوينية هي التي تصيّر الغاية غاية وتصيّر ذا الغاية ذا غاية. فالطبيعة تتجه وتتحرك نحو غاية. إذن فالطبيعة لها غاية بهذا المعنىٰ، وحيث إنّ علم الفاعل يطابق مع الخارج «فما لاجله» صادق عليه، وهو يختلف عن مفهوم أنّ ذات الفاعل غاية الكل.
اتضح حتىٰ الآن الجواب على إشكال فاعلية الطبيعة لانّها غير مدركة، وفاعلية المجردات المحضة التي هي كاملة وغير ناقصة. يبقىٰ إثبات أنّ الطبيعة تتجه نحو هدف وغاية، وبحثنا مع الماديين هنا يدور حول التكامل، فهل انّ مفهوم التكامل الذي يطرحونه مفهوم جامع وسليم، أم أنّ مفهوم التكامل دون ان يتضمن مفهوم الغاية يبقىٰ امراً مبهماً لا محصّل له، أي يستحيل إن يقع بحسب البرهان العقلي؟

بمعنىٰ ما إليه الحركة .

يُطرح الآن الاستفهام التالي: كيف يمكن أن تكون فاعلية المجردات، وخصوصاً ذات الباري، لأجل غاية وهدف؟

الجواب: **أولاً**: علينا أن نعرف أنّ الغاية تنسب أحياناً للفعل والمعلول وتنسب أحياناً أُخرىٰ للعلة والفاعل، فأحياناً يستفهم: إلىٰ أي غاية يتجه هذا المعلول؟ وأحياناً يُسأل: ما هي غاية هذا الفاعل؟

ثانياً: يتناول الفلاسفة البحث في غاية الفعل على نهج الاستفهام التالي: ما هي العلاقة الذاتية بين المعلولات والغايات المترتبة عليها؟ ولن ينصبّ اهتمام الفلاسفة على البحث عن العلاقة شبه الاعتبارية بين المصنوعات البشرية والأهداف المتوخاة منها.

ثالثاً: للغائية معنيان: أحدهما «ما إليه الحركة» والآخر «ما لأجله الحركة».

بعد هذه المقدمات نقول: إذا كان الفاعل موجوداً بالقوة ويطلب الكمال كالإنسان، وقام بفعلٍ، كما لو شرب ماءً، فهنا سيكون للفاعل غاية وللفعل غاية أيضاً، ويصدق ما إليه الحركة، وما لأجله الحركة أيضاً.

أمّا الغاية بمعنىٰ «ما إليه الحركة» فهي صادقة على الفعل، لأنّ كل حركة لها بذاتها جهة وهدف ليصل المتحرك من القوة إلىٰ ما بالفعل، وبعبارة أُخرىٰ الحركة سير من ما بالقوة إلىٰ ما بالفعل؛ لأنّ الفاعل يريد بواسطتها أن يرفع نقصه ويصل إلىٰ كمال الارتواء.

كما أنّ الغاية بمعنىٰ «ما لأجله الحركة» تصدق على الفعل، لأنّ الفعل بحسب الواقع إنّما حصل لأجل سد العطش، وأمّا الغاية بمعنىٰ «ما لأجله الحركة» فهي صادقة على الفاعل؟ لأنّ الفاعل يريد واقعاً أن يسد عطشه

بإيجاد هذا الفعل.

رابعاً: من الممكن أحياناً أن يتمركز ويتحد ما لأجله الحركة وما إليه الحركة في شيء واحد، أي يكون الشيء الذي تتجه الحركة صوبه عين الشيء الذي أوجد الفاعل الحركة لأجله، كما هو الحال في أفعال الباري تعالىٰ[1]. ومن الممكن أن يكون «ما إليه الحركة» غير «ما لأجله الحركة»، كما هو الحال في أفعال الإنسان بعامة. نظير المسافر الذي يسافر من طهران إلىٰ اصفهان ليلتقي زيداً في اصفهان، فما إليه الحركة هو الواصل إلىٰ اصفهان، وما لأجله الحركة هو لقاء زيد. ولم أجد للأفعال الطبيعية أو الصناعات الإنسانية مثالاً يتحد فيه ما إليه الحركة وما لأجله الحركة.

نعود إلىٰ صلب الموضوع، كان الإشكال هو: إذا قلنا أنّ لذات الباري هدفاً في أفعاله لزم أن يكون ناقصاً وطالباً للكمال، وإذا افترضنا أنّه لا هدف له في أفعاله لزم أن يكون غير حكيم.

الإجابة على هذا الإشكال واضحة في ضوء ما تقدم، وذلك لأنّنا إذا أردنا من التوفر على الغاية أنّ الفعل له غاية، وكانت الغاية بمعنىٰ «ما إليه الحركة» فأفعال الباري تعالىٰ جميعها ذات غاية. أمّا إذا كان المقصود أنّ ذات الباري له غاية، وكانت الغاية بمعنىٰ «ما إليه الحركة» فالجواب بالنفي. وليست هناك في البين غاية بهذا المعنىٰ. وإذا كان المقصود أنّ الفعل أو الفاعل له غاية، والغاية بمعنىٰ «ما إليه الحركة» فالإجابة بالإيجاب؛ لانّ العلاقة بين ذات الحركة - كما قلنا - وبين هدفها علاقة طبيعية، والحركة بطبعها ذات هدف ومرتهنة بهدفها، وبما أنّ ذات الباري تعالىٰ عالمة بنظام

٢٦ - قلنا آنفاً إنّ نظام العالم مصمم على أن تكون كل حركة ذاتاً رهن غاية، والعلم الإلهي علم بنظام العالم كما هو واقع، فمن المحتم أن يوجد كل حركة لكي تتجه صوب غايتها الطبيعية والذاتية. إذن فبالنسبة إلىٰ ذات الباري يكون ما لاجله وما إليه الحركة واحداً على الدوام.

الوجود كما هو ومريدة لكي يكون نظام الوجود كما هو طبعاً وذاتاً، إذن؛ فذات الباري توجد كل شيء من أجل أن يتحرك بذاته نحو هدفه، وفي هذه الحالة ـ كما قلنا ـ يتحد ما إليه الحركة وما لأجله الحركة. إذن؛ لا يلزم أن تكون ذات الباري ناقصة وطالبة للكمال؛ لأنّ هذا اللازم يحصل جراء كون ما إليه الحركة في نفس الباري، كما لا يلزم أن تكون ذات الباري غير حكيمة؛ لأنّه قد اتضح أنّ فعل الباري يتجه صوب هدف ويوجد فعله للوصول إلىٰ هذا الهدف، إذن فهو حكيم وليس فعله خالياً من الغرض. والحكمة لا تلازم أن يكون الحكيم مستفيداً من فعله ومستكملاً به.

اتضح في ضوء ما تقدم أيضاً: أنّ نقطة الخلاف الأساسية بين الإلهيين والماديين هي: أنّ نظرية الماديين تقول: إنّ الموجود عندما يوجد لا يتجه بالطبع صوب هدف وجهة خاصة، أمّا حسب وجهة نظر الإلهيين فليست هناك ذرة في نظام الوجود ما لم يكن الهدف الخاص توأم وجودها، وما لم تكن لها قبلة معينة. على أنّ كل الأهداف وكل قبلة تنتهي إلىٰ الهدف والقبلة الأصلية، وكل عقارب الحركة في دورانها اللانهائي تتجه صوب مركز مغناطيسي واحد وهو ذات الباري. ﴿وأنّ إلىٰ ربّك المنتهىٰ﴾ (النجم: ٤٢).

خاتمة

تحسن الإشارة في نهاية هذا الفصل إلىٰ فكرة أُخرىٰ وهي: أنّ قضية الحركة الطبعية والحركة القسرية أمر خاص بالفلسفة القديمة. وقد ظهر في ظل الفيزياء الحديثة لون آخر من التفكير، تجدر بنا الإشارة إليه، وإيضاح حجم الخلاف بين النظرية الجديدة ووجهة النظر القديمة.

قلنا إنّ الفلاسفة الاقدمين قسّموا الحركة إلىٰ طبعية وقسرية، وقد تقدم شرحهما. لنرىٰ هنا تفسير هذين التعريفين، فهل أنّهم يريدون من الحركة الطبعية ـ التي قالوا عنها أنّ الشيء إذا خلّيناه وطبعه سوف يتحرك ـ أنّ حركتها ذاتية ولا تحتاج إلىٰ محرّك خلافاً للحركة القسرية التي تحتاج إلىٰ محرّك، أم أنّهم يريدون شيئاً آخر؟ الجواب: إنّ الحركة الطبعية حركة محرّكها عين الطبيعة والصورة النوعية للجسم الخاص، التي هي توأم الجسم، دون أن يكون أيّ عامل خارجي مؤثر في الحركة، خلافاً للحركة القسرية، التي ليست كذلك.

إذ ذهب حكماء السلف إلىٰ أنّ كل جسم له حيثيتان وجهتان: فهو من

جهة وحيثية متحرك، ومن جهة أُخرىٰ محرك، وتسمىٰ الحيثية الأولىٰ «الجسمية» وحيثية المحرك تسمىٰ «الطبيعة».

ذهب هؤلاء إلىٰ أنّ الجسم عندما يهبط من الأعلىٰ نحو الأسفل، أو حينما ينمو النبات فهو ذو وزن محسوس، يقبل الحركة، وله قوة متحدة مع الصورة الجسمية، وهذه القوة هي التي تحرك هذا الوزن، وهي لا تقبل الانفصال عن الجسم وغير محسوسة، وإنّما تكتشف بقوة العقل فقط.

أمّا ما هو المحرك الواقعي في الحركة القسرية، فهل أنّ الحركة القسرية لا محرك لها، أم لها محركها وهو عين القوة التي ترد على الجسم من الخارج، أم هو قوة أُخرىٰ يتناوب في الظهور على الدوام، كما في حالة الجسم الذي يصعد نحو الأعلىٰ، فيتخذ حالة السباحة ويدفع بالهواء نحو الوراء خلف قدميه؟ أمّ أنّ المحرك الواقعي في الحركة القسرية عين طبيعة الجسم، ولكن في وضع استثنائي، نظير الإنسان الذي يتحرك بشكل في الحالة الاعتيادية فيتكلم وينظر، ولكنّه بحكم عامل خارجي ينفعل فيتحرك بشكل آخر ويتكلم وينظر بنحو آخر؟

بصدد معالجة هذه الخيارات هناك خلاف بين الفلاسفة، وقد اختار المحققون منهم الاحتمال الثالث.

أمّا العلماء المحدثون فلم يقسّموا الحركة إلىٰ طبعية وقسرية، بل لديهم نظرية تسمىٰ (نظرية الجبر في الحركة)، ووفق هذه النظرية لا يحتاج الجسم في حركته إلىٰ قوة، إنّما يحتاج إلىٰ القوة في تغيير الحركة (السرعة)، وهذه القوة التي تؤثر على الحركة قوة خارجية تؤثر على الجسم. ومن الواضح على أساس هذا الفرض لا معنىٰ لتقسيم الحركة إلىٰ طبعية وقسرية، سواء أكان الفرق بينهما كون احداهما ذا محرك وكون الأخرىٰ لا محرك لها، أم

كان فرقهما كون عامل إحداهما الطبيعة في حالتها الاعتيادية الحرة، وعامل الأخرىٰ الطبيعة في حالتها الاعتيادية المقهورة. لأنّ تقسيم الحركة إلىٰ طبعية وقسرية يقوم على أساس حاجة الحركة (لا أقل في بعض أقسامها) إلىٰ محرك.

نعم إذا ذهبنا إلىٰ أنّ الحركة القسرية معلولة لعلة خارجية ـ وهذا أحد المذاهب الثلاثة في هذا المجال ـ فحينئذ سيكون هذا المذهب معادلاً للقول بأنّ الحركة ذاتها في غنى عن العلة في الواقع. بل تغيير الحركة فقط يحتاج إلىٰ علة، وهذا مطابق للنظرية الجديدة.

نأتي هنا لنبسط البحث في فقرتين، نتناول في الأولىٰ الخلاف بين وجهتي النظر القديمة والحديثة في التفسير الفلسفي للحركة، ونتناول في الثانية الخلاف بين النظريتين من زاوية الآثار والنتائج العملية.

الفقرة الأولىٰ: التفسير الفلسفي للحركة:

أ ـ نظرية علماء السلف

ذهب علماء السلف إلىٰ:

أولاً: ليس هناك جسم مطلق، أي ليس هناك جسم ليس فيه أي لون من ألوان التعيّن، بحيث لا ينضوي تحت نوع خاص من أنواع الموجودات في العالم. لقد ذهب هؤلاء إلىٰ أنّ الجسم إمّا أن يكون بسيطاً وإمّا أن يكون مركباً، وإذا كان الجسم بسيطاً فمن المحتم أن يكون على شكل عنصر خاص من عناصر الكون، وله آثاره الخاصة، وإذا كان مركباً ستكون له خصوصية نوعية بطريق أولىٰ.

ثانياً: ذهبوا إلىٰ أنّ كل جسم يجب أن يتوفر على مبدأ ميل مستقيم،

أي لابدّ ان يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة غير منحنية، وإمّا ان يكون هذا الميل نحو الأسفل والمركز كالماء والتراب، وإمّا ان يكون نحو الأعلىٰ والفضاء كالنار والهواء.

ثالثاً: ذهبوا إلىٰ أنّ الحركة بدون علة فاعلية أمر محال. وليس حدوث الحركة أو انقطاعها أو سرعتها فقط تحتاج إلىٰ قوة، بل أصل الحركة ولو في حال كونها على منوال واحد تحتاج إلىٰ قوة تصاحبها.

رابعاً: ذهبوا إلىٰ انّ كل حركة من حركات الجسم ـ سواء أكانت مكانية أم كيفية أم وصفية أم كمية ـ فاعلها المحرك والمباشر هو الصورة النوعية للجسم، التي ذكرناها أولاً. فلكل جسم طبيعة نوعية خاصة، يعبر عنها بالطبيعة أحياناً وبالصورة النوعية أحياناً أُخرىٰ، وهما عينها الفاعل المحرك للشيء. بل ذهبوا إلىٰ أنّ الحركات القسرية أيضاً، التي تحصل خلافاً لطبع الجسم وميله، هذه الحركات تتم بفاعلية الطبيعة في حالة استثنائية.

خامساً: ذهبوا إلىٰ أن الحركات القسرية لا تدوم.

إذن؛ ذهب السلف إلىٰ أنّ لكل جسم طبيعة خاصة ومبدأ ميل مباشر، وذهبوا إلىٰ أنّ كل جسم يحتاج إلىٰ علة سواء أكانت حركته مستقيمة أم غير مستقيمة، وذهبوا إلىٰ أنّ العلة هي عين الطبيعة الخاصة للشيء التي تصاحب الشيء وتتحد معه، ويمكن إدراكها بقوة العقل والبرهان. وذهبوا إلىٰ أنّ الحركة القسرية بدورها معلول للطبيعة ذاتها ولكن في حالة استثنائية.

ب ـ نظرية العلماء المحدثين:

تقوم علوم الفيزياء الحديثة على أساس لون من التفكير الذي يفصل الفلسفة عن العلم. وتتلخص نظريتهم في مجال الحركة بما يلي:

أولاً: يفترضون وجود الجسم المطلق، ولا ينكرون وجود الجسم الذي ليست له طبيعة نوعية وليس لديه مبدأ ميل مستقيم[1].

ثانياً: أنّ الحركة لا تحتاج بنفسها إلىٰ محرك، بل ذهبوا إلىٰ أنّ الحركة تحتاج إلىٰ علة في تغيير جهتها وسرعتها. أي: أنّ حدوث الحركة وانقطاعها وسرعتها وتغيير جهتها يحتاج إلىٰ علة.

ثالثاً: لا يقسِّمون الحركة إلىٰ طبعية وقسرية.

رابعاً: بما أنّهم لا يقسّمون الحركة إلىٰ طبعية وقسرية، وبما أنّهم لا يعتقدون بحاجة الحركة إلىٰ علة، لذا لم يقروا بوجود حركة تتوقف بذاتها وبدون ما نع خارجي.

الفقرة الثانية:

تقدّمت الفروق الفلسفية والنظرية بين القدماء والمحدثين في موضوع الحركة، وليس لتلك الفروق أثر عملي، سوىٰ النقطة الأخيرة، وهي: وفق النظرية القديمة؛ حينما يتحرك الجسم بقوة خارجية، خلافاً لاتجاه ميله الطبيعي، وكانت حركته في فضاء لا مانع ولا عائق فيه فسوف يقف بذاته، بينا لا تقول النظرية الحديثة بذلك.

ولا يمكن في الواقع أن نقول إنّ اختلاف النظريتين يدور حول دوام الحركة القسرية؛ لأنّ الاتجاه الحديث لا يؤمن بوجود الحركة القسرية، لكي يقال إنّ الحركة القسرية تدوم أو لا تدوم.

على أنّ بعض الاتجاهات القديمة أكدت أنّ الحركات القسرية المكانية تدوم ما لم يكن هناك مانع، نظير ابن سينا في مقولته: «لولا مصادمة الهواء

---

١ ـ هذا الفرض بمنزلة إنكار البند الأوّل والثاني من نظرية القدماء.

المخروق لوصل الحجر المرمي إلىٰ سطح الفلك». ولكن هل أنّ هذه المقولة إنكار كلي لقاعدة «القسر لا يدوم»، أم أنّ نظر الأقدمين إلىٰ موضع دوام القسر ينحصر في فرضية وجود الموانع والمعوقات[1]، وهناك فرق بين الحركات المكانية وغيرها ممّا يوجب استثناء في قاعدة (القسر لا يدوم)؟ هذه بحوث لا يمكن تفصيلها في هذا المجال.

الخلاف بين سياقي فكر القدماء والمحدثين في موضوع الحركة:

بغية إيضاح أصل الموضوع وبيان وجه الفرق بين سياقي الفكر القديم والجديد في موضوع الحركة ينبغي أن نطرح الفكرة التالية:

الثابت أنّ برهاناً نُقل من أرسطو والارسطيين يقوم على أنّ كل حركة تحتاج إلىٰ قوة محركة، وهذه نظرية في الطبيعيات، ثم هناك قانون فلسفي آخر هو: بطلان التسلسل العلّي، مضافاً إلىٰ أصل فلسفي آخر وهو: أنّ الطبيعة تعادل التحرك، فينتج في ضوء تركيب هذه المقدمات برهان حاصله إثبات المحرّك الأوّل. لا نملك بالفعل النص الاصلي لارسطو أو أتباعه اليونانيين أو الاسكندريين لتقرير هذا البرهان، بل سنذكر تقرير هذا البرهان حسب وجهة نظر الفلاسفة الإسلاميين، كما نذكر تقريراً آخر دون نسبته بشكل قاطع إلىٰ أحد. وعلى أساس هذين التقريرين سوف نقارن بين وجهتي نظر القدماء والمحدثين:

---

١ ـ لان كل حركة تواجه مجموعة معوقات وهذا ما يقرّه العلماء المعاصرون ايضاً، والقدماء يرون أنّ الفرق بين الحركة الطبعية والقسرية يكمن في أنّ الحركة الطبعية تدوم مع وجود المعوقات، خلافاً للحركة القسرية، حيث سترجع الطبيعة إلىٰ حالتها الأولىٰ بوجود المعوقات. امّا إذا لم يكن هناك مانع فكل حركة تدوم، ولا أقل الحركات المكانية.

التقرير الأوّل:

وفق تقرير الفلاسفة المسلمين، تحتاج الحركة إلىٰ قوة تُوجدها، ولا تنفصل علة الحركة عن الحركة نفسها أبداً، أي: الحركة لا تحتاج إلىٰ علة في حدوثها فقط، بل تحتاج إلىٰ علة في بقائها؛ رغم أنّ الحركة هي عين الحدوث التدريجي. ومن هنا طُرحت نظرية أُخرىٰ تقول: إنّ علة المتغير متغيرة، أي لابدّ أن تكون علة الحركة كالحركة ذاتها متغيرةً، ولا يمكن إطلاقاً أن يكون الأمر الثابت علة للمتغير والتدريجي الوقوع(١). علىٰ أيّ حال فالأساس الأوّل لإثبات المحرك هو أنّ الحركة تحتاج إلىٰ محرك.

الأساس الثاني هو: أنّ القوة المحركة إمّا أن تكون ذاتها متحركة وإمّا أن تكون ثابتة. وإذا كانت ثابتة أي خالية من الحركة فهي ليست جسماً، لأنّ كل جسم متحرك، والمحرك غير الجسمي هو عين ما أسماه أرسطو بالمحرك الأوّل. أمّا إذا كان المحرك متحركاً فعلىٰ أساس قاعدة حاجة كل محرك إلىٰ قوة محركة، ينبغي وجود محرِّك آخر لهذا المحرِّك. ثم ننقل الكلام إلىٰ هذا المحرك، فإذا كان ثابتاً فهو غير جسمي، وثبت المطلوب. وإذا كان متحركاً فهو يحتاج إلىٰ محرك آخر، فإن لم ننته إلىٰ محرك ثابت يلزم التسلسل في العلل غير المتناهية، وتسلسل العلل غير المتناهية محال، كما هو ثابت في الفلسفة. إذن؛ يستحيل أن لا تنتهي سلسلةُ العلل بمحرك ثابت، أي غير جسمي، إذن؛ لابدّ أن تنتهي سلسلة المحركات بمحرك غير متحرك وهو ما يُسمىٰ بالمحرك الأوّل.

---

٢٩ ـ وقد أفضت هذه النظرية بالدرس إلىٰ ولوج بحث عميق في باب ربط الحادث بالقديم، وربط المتغير بالحادث، وهو من أعمق أبحاث الفلسفة الإلهية.
وأضحت نتائج هذا البحث إحدىٰ الأُسس التي أقام صدر الدين الشيرازي على هديها إثبات الحركة الجوهرية.

ذهب الحكماء المسلمون إلىٰ أساس آخر أيضاً، وهو موضع اتفاقهم، وهو: أنّ العلة الواقعية لحركة كل جسم هي عين الطبيعة القائمة في الجسم ذاته، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الفاعل المباشر للحركات الجسمية هي طبائع الأجسام، سواء أكانت الحركة طبعية أم قسرية. أمّا القوىٰ الخارجية عن وجود الجسم المتحرك فلا يكون فاعلاً مباشراً، بل فاعل غير مباشر. وهذه القوىٰ والعلل الخارجية إذا كانت من جنس الأُمور الجسمية فأثرها على طبيعة الجسم هو «الإعداد». وإذا كانت من غير جنس الأُمور الجسمية فأثرها على طبيعة الجسم هو «الإيجاد».

على أيّ حال فكل علة غير طبيعة الجسم ذاته لا يمكن أن يكون لها تأثير مباشر في حركة ذلك الجسم. ومن هنا ينبغي علينا أن نُضيف توضيحاً لما تقدم في برهان إثبات المحرك الأوّل (حاجة الحركة إلىٰ محرك)، وهو: المقصود هو أنّ الحركة تحتاج إلىٰ طبيعة قائمة في ذات الجسم ليمكنها أن تحرك ذلك الجسم. وإذا كانت تلك الطبيعة بحاجة إلىٰ محرك بحكم كونها لا يمكن أن تكون ثابتة فلابدّ أن يكون هذا الفاعل فاعلاً مباشراً، ومن المحتم أن يكون هذا الفاعل المباشر من غير جنس القوىٰ الجسمية. إذن فكل جسم متحرك بذاته يجب أن ينتهي بمحرك ثابت. أي على أساس التقرير الأوّل ليس هناك تأثير لسائر الأجسام والقوىٰ الجسمية على سلسلة العلل لحركة جسمٍ من الأجسام.

التقرير الآخر:

نفترض أنّ كل حركة تحتاج إلىٰ قوة محركة، وهذه القوة المحركة قوة جسمية خارجة عن وجود الجسم المتحرك. وحينئذ نقرر البرهان على النحو الآتي:

كل الحركات المكانية، التي تحصل في الأجسام معلولة لضربة خارجية، ترد على هذه الأجسام. والقوة التي توجه الضربة إمّا أن تكون متحركة، وإمّا أن تكون ثابتة. ولكن بحكم كونها جسمية فلا يمكن أن تكون ثابتة، فيجب أن تكون متحركة، وحيث إنّ تسلسل العلل محال يلزم أن تنتهي إلىٰ محرك غير متحرك، أي المحرك الأوّل.

وعلى أساس هذا التقرير نواجه إشكالين:

الأوّل: أنّنا أغفلنا دور الطبيعة في حركة الأجسام، بينا من الثابت فلسفياً وجود طبائع للأجسام، وقد ثبت دورها في حركات الأجسام.

الثاني: أنّنا افترضنا استحالة تسلسل العلل المجتمعة في الوجود، وبراهين بطلان التسلسل تثبت بطلان التسلسل إذا كانت العلل مجتمعة في زمان واحد. أمّا إذا كان المعلول في زمان والعلة في زمان سابق، فالعلة هنا غير واقعية، لأنّ العلة الواقعية لا تنفك عن معلولها زماناً، بل العلل الإعدادية تنفك عن معلولاتها، ومن الثابت في محله أنّ العلل الإعدادية علل غير واقعية. على أيّ حال قام إيضاح البرهان المتقدم أعلاه على أساس استحالة تسلسل الأمور المتعاقبة زمانياً، بينا ليست هناك استحالة لهذا التسلسل.

الخلاصة: إنّ البرهان المنسوب لارسطو والارسطيين يقوم على أربعة

دعائم:

١ ـ هناك حركة في الأجسام.

٢ ـ كل حركة تحتاج إلىٰ قوة محركة.

٣ ـ كل جسم متحرك.

٤ ـ التسلسل في العلل محال.

فإذا أنكر أحد إحدىٰ هذه المقدمات، كما لو أنكر وجود الحركة نظير زينون الأيلائي وبعض المتكلمين المسلمين والفلاسفة الجُدد. أو لم ير أنّ الحركة بحاجة إلىٰ قوة محركة كما هو الحال لدىٰ أنصار الجبر في الحركة الذين يدّعون أنّ الحركة ذاتها لا تحتاج إلىٰ علة، بل تغيير الحركة يحتاج إلىٰ علة، أو أنكر التلازم بين الجسمية والحركة نظير ابن سينا الذي أنكر الحركة في الجوهر الجسماني، أو أنكر امتناع تسلسل العلل، كما هو الحال لدىٰ كثير من الفلاسفة المحدثين نظير «كَنْت» الذي شك في استحالة التسلسل العلّي، فسوف يتزلزل البرهان المنسوب لارسطو في إثبات المحرك الأول.

على أن نُشير إلىٰ أنّ مقصود أرسطو من المحرك الأوّل عبارة عن الموجود الثابت، الذي يستحيل أن يتحرك والمجرد عن الجسمانيات. كما علينا أن لا نغفل أنّ البرهان لون من ألوان براهين الخلف كسائر البراهين التي تستخدم في إثبات امتناع التسلسل.

اتضح ممّا تقدم أنّ اختلاف التقرير الأوّل عن الثاني يكمن في تفسير المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة المتقدمة. ففي ضوء التقرير الأوّل تضحى القوة المحركة عبارة عن طبيعة الجسم ذاته، التي تتحد معه، زماناً ومكاناً. أمّا في ضوء التقرير الثاني فالقوة المحركة خارجة عن وجود الجسم المتحرك. والمسوغ الذي يدفعنا إلىٰ القول إنّ أرسطو لا يقصد التقرير الثاني هو: أنّ

أرسطو ذهب إلىٰ أنّ القوة المحركة توأم الجسم على الدوام، ولا تنفصل عنه، وأنّ الحركة تنتهي إلىٰ هدفها إذا لم يكن هناك اقتضاء من القوة المحركة أو مع حصول المانع. فعلىٰ هذا الأساس كيف يمكن لارسطو أن يفترض أنّ القوة المحركة هي عامل خارجي؟ إذاً يلزم القول إنّ أرسطو ينكر أمراً بديهياً ومحسوساً، مثلاً: إذا رمينا الحجر في الفضاء فسوف لا يصعد إلىٰ الأعلىٰ، وأنّ السهم إذا قذفناه فسوف لا ينقذف.

إتضح في ضوء مجموع ما تقدم أنّ هناك ثلاثة فرضيات بصدد حاجة الحركة إلىٰ قوة محركة.

١ و ٢ ـ هما فرضيتا القدماء اللتان طرحتا باسم أرسطو، وأساسهما أنّ الحركة حالة عارضة على الجسم، والجسم قابل لها، وبحكم البرهان الفلسفي من امتناع إتحاد الفاعل والقابل فالمادة بحاجة إلىٰ قوة محركة على الدوام لكي تمنح الحركة إلىٰ الجسم باستمرار. وهذا الاساس يمكن أن يُفسر بتفسيرين ويضحي كل واحد منهما فرضية من الفرضيتين اللتين نُشير إليهما.

٣ ـ الفرضية الثالثة تقول: إنّ المادة لا تحتاج في الحركة ذاتها إلى قوة، إنما تحتاج إلىٰ القوة في تغيير الحركة. من هنا فكل حركة تظهر في الجسم ـ بأي سبب وفي أي حالة ـ يحفظها الجسم في ذاته جبراً، وتبقىٰ هذه الحالة محفوظة جبراً ما لم تغير قوىٰ أُخرىٰ في وضع ذلك الجسم. وقد دعمت هذه الفرضية من خلال التجارب العلمية. وهي اليوم موضع إيمان علماء الطبيعة.

ولما كانت هذه الفرضية والفرضيتان السابقتان قد قررت بأُسلوب خاص فلا ينقض كل منها الآخر بشكل مباشر. بل مسألتنا هنا تشبه حالة

الشخصين اللذين يتكلم كل منهما بلغة لا يفهمها الآخر، فمن المحتم أن لا يتم بينهما تفاهم على الإطلاق. إنّما الذي يستطيع أن يفهم وجود التناقض بين وجهتي نظرهما هو الشخص الذي يفهم اللغتين معاً.

فإذا فسرنا الفرضية الأولىٰ بأنّ المادة تحتاج إلىٰ قوة في الحركه ذاتها، وهذه القوة ترد على المادة من الخارج فتحركها، وتدوم الحركة بواسطة هذه القوىٰ أو قوة خارجية أُخرىٰ، حينئذ يتناقض هذا التفسير دون شك مع الفرضية الثانية، وليست الاختبارات العلمية الحديثة وحدها ترفض هذا التفسير، بل الأدلة العقلية أيضاً، بل يتضارب هذا التفسير مع الحس والمشاهدة.

أمّا إذا فسرنا الفرضية الأُولىٰ بأنّ المادة تحتاج في الحركة ذاتها إلىٰ قوة محركة، وأثبتنا بالأدلة أنّ القوة المحركة والقوة التي تديم الحركة ليست قوىٰ خارجية، بل الطبيعة القائمة في المادة ذاتها والتي تتحد مع المادة، وهذه الطبيعة لا تُدرك بالإحساس، وإنّما يذعن بها بواسطة البرهان العقلي، وقلنا إنّ القوىٰ الخارجية لا تؤثر على حركة الجسم بشكل مباشر، بل تؤثر على طبيعة الجسم وطبيعته هي التي تؤثر عليه، ففي ضوء هذا التفسير ليس هناك تناقض بين النظريتين الحديثة والقديمة.

لأن الاختبارات العلمية تثبت أنّ المادة تحتاج إلىٰ قوة في تغيير حركتها، لا في نفس الحركة. والمأخوذ بنظر الاعتبار هنا هو القوىٰ الخارجة عن حريم وجود المادة نفسها، لكن التصور الفلسفي القديم لا يقصد بالقوة التي تحتاجها المادة القوة الخارجية، بل يأخذ بنظر الاعتبار الطبيعة المتحدة والمتصلة بالجسم نفسه، وهذا التصور يقر بأثر القوىٰ الخارجية على طبيعة الجسم، لا أثرها على حركة الجسم.

على هذا الأساس إذا قلنا إنّ كل جسم يتحرك في الفضاء ولا يصطدم بمانع فسوف يستمر إلىٰ الأبد في حركته، مثل هذه المقولة ستكون موضع موافقة العلم الحديث كما توافق عليها الفلسفة القديمة في ضوء التفسير الثاني. غاية ما في الأمر يبقىٰ أنّ الفلسفة القديمة تقول إنّ الجسم يستمر في حركته بفعل القوة المحركة الداخلية، بينما تقول النظرية العلمية الحديثة ـ التي لم تضع اليد في ضوء تجاربها واختباراتها على القوة المحركة الداخلية ـ إنّ الجسم لا يحتاج إلىٰ قوة محركة في حركته إذن فهو يستمر بحركته، على أنّهم يقصدون القوة المحركة الخارجية.

إذن؛ الذي تثبته النظرية الفلسفية القديمة ـ وفق أُسسها الفلسفية ـ في باب حاجة الحركة إلىٰ محرك هو (القوة المحركة الداخلية)، والذي تنفيه النظرية العلميـة الحديثة وفق منهجها الخاص هو (لزوم القوة المحركة الخارجية). إذن؛ فمورد النفي والإثبات متغاير، وليس هناك تعارض في البين، وكلٌّ من النظريتين دُلّل عليه وفق منهج خاص ودليل متميز. وعليه فمن الخطأ القول إنّ النظرية الحديثة تفسخ النظرية القديمة[1].

١ـ طرحت عند القدماء فكرة أُخرىٰ ـ كما قلنا ـ في باب الحركة، وهي أنّهم قسّموا الحركة إلىٰ طبعية وقسرية، وادعوا أنّ الحركة إذا كانت قسرية فهي لا تقبل الدوام. وإذا آمنا بهذه القاعدة وجميع مقدماتها وقلنا إنّ الحركة القسرية لا تقبل الدوام وإن لم يكن هناك ايّ مانع ومعوق لها، حينئذٍ ستتعارض وجهتي النظر القديمة والحديثة في خصوص الحركات القسرية. لكن تصور القدماء عن الحركة القسرية أمر آخر، وعلى فرض التسليم بالتعارض فلا ينبغي أن نقرّر انّ مصبّه حاجة الحركة إلىٰ محرك أو لا، بل لابدّ ان يطرح بهذا النحو: هل انّ الحركة تنقسم في الواقع إلىٰ طبعية وقسرية؟ وهل انّ الحركة القسرية تقبل الدوام، وما هو الدليل؟ وهذا الموضوع يستحق التامل في خصوص الحركات الانتقالية من وجهة نظر فلسفية.

دفع شبهات حول الغاية

يليقُ ان ننذبَ عن امر العبث إذ دون غاية يُظن ان حدث
فغاية فيما إليه الحركة وما لأجله غدت مشتركة
فغاية العاملة أوليهما وربّما شوقيّة غُيّى كما
من حيّز بحيّز ساماً ترد وربّما غايتها لا تتّحد

الشرح: جاءت هذه الفقرة ـ كما أشرنا سلفاً ـ بغية الإجابة على شبهة حول العلة الغائية، ومنشأ هذه الشبهة هو الأفعال التي نسمها بـ «العبث».

خلاصة الشبهة: قلتم ليس هناك معلول في عالم الوجود بدون غاية وهدف. وهذه المقولة لا تصح مع وجود الأعمال العبثية، التي تصدر عن الإنسان، فالإنسان، يقوم بأعمال كثيرة يصفها العقلاء كما يصفها الفاعل أيضاً بالعبث. ولذا نجد لهذا الفعل مصطلحاً في كل لغة وضع للدلالة عليه. ففي اللغة الفارسية جاءت كلمات «بيهوده» و «گزاف»، وفي اللغة العربية «اللغو» و «العبث» وأمثالهما.

وإذا أردنا تعريف هذه الكلمات فليس لها معنىً غير «اللا هدفية» إذن؛ فما يقال: «من أن ليس هناك في العالم فعل بلا هدف وبلا غاية» يبدو

غير سليم.

وتقرير هذا الإشكال بشكل شامل للعبث والاتفاق هو ما يلي:

إذا كان أصل العلة الغائية صحيحاً يلزم أن يكون هناك ارتباط حتمي بين كل شيء وبين الفائدة والنتيجة، ارتباط النتيجة بالمقدمات، أي علاقة لا انفصام لها. وعلى أساس قانون العلة الغائية يلزم، أولاً: أنْ لا يصح افتراض فعل لا يكون مقدمة لأمر آخر. ثانياً: أن لا يصح افتراض شيء يحصل بدون مقدمته الخاصة. بينا نجد كلا الأمرين موجوداً في عالم الواقع:

الأوّل: عبارة عن مجموعة الأعمال التي تقع في دائرة وجود الإنسان، التي تسمىٰ «العبث». كُلُّنا يعرف أنّ هناك أعمالاً تصدر من الإنسان، ولو سألنا الشخص الذي يفعلها عن سبب فعله ودافعه لأجاب أن لا هدف له، كما أنّ كثيراً من الاعراف والعادات الاجتماعية يلتزم بها الناس، وليس لديهم دافع إليها، سوىٰ أنّها أعراف وعادات.

الثاني: عبارة عن الأمور التي تنضوي تحت عنوان «الاتفاق». نحن نعرف أنّ كثيراً من الأشياء تحدث عقب مقدمتها الخاصة، وهذه المقدمة واسطة حصول هذه الأشياء، وهذه مجموعة الأُمور الطبيعية غير الاتفاقية، مثلاً: إذا وضعنا إناءً على النار فسوف يسخن تدريجياً، ثم يبلغ مرحلة الغليان ثم يتحول تدريجياً إلىٰ بخار.

ففي هذا المثال لا يمكن أن نقول إنّ الماء سخن اتفاقاً. كذلك إذا سافر شخص من طهران إلىٰ قم فسوف يمر حتماً بمرتفعات «حسن آباد»، وإذا واصل مسيره فسوف يصل إلىٰ قم حتماً، ولا يمكن أن نسمي وصوله إلىٰ هذه النقاط اتفاقياً.

لكن بعض الأمور تحصل بدون مقدمة خاصة، كما لو نزل في أحد المقاهي في طريق «قم ـ طهران»، واتفق أن نزل مسافر آخر قادم من شيراز إلىٰ طهران في نفس المقهىٰ، فالتقىٰ به وإذا هو صديقه القديم، أو كما لو ذهب شخص إلىٰ السوق ليشتري بعض حاجياته فالتقى بشخص يبحث عنه منذ سنين. في هذه الأمثلة يقول التقيت صدفة بصديقي القديم، واتفق أن وجدت الشخص الذي بحثت عنه سنين وأنا ذاهب إلىٰ السوق. كذلك لو حفر الإنسان بئراً في داره فعثر اتفاقاً على كنز.

بغية الإجابة على شبهة «العبث» وفق البيان الذي طرحه السبزواري في الأبيات المتقدمة ينبغي أن نطرح مقدمات:

المقدمة الأُولىٰ:

يستخدم مصطلح الغاية في معنيين: أحدهما «ما إليه الحركة»، والآخر «ما لأجله الحركة». والحركة حقيقة ترتهن بعدة أشياء، منها الفاعل، ومنها الغاية.

كل حادث يقع في العالم يمكن فرض حدوثه بأحد نحوين:

١ ـ أن يكون دفعي الوجود وآني الوجود. أي أنّ وجوده يتحقق في آن لا في زمان. مثلاً: لو فرضنا جسمين كرويين منفصلين عن بعضهما، ثم تماساً، فتماسهما ولقاؤهما متحقق في «آن» لا في زمان. أي أنّ هذا اللقاء والتماس لا يحتاج إلىٰ زمان وإن كان قصيراً جداً بل لا مدة ولا زمان له أساساً. وهذا التماس واللقاء لا يمكن تقسيمه إلىٰ قسمين أو جزئين، ومثل هذا الأمر نسميه «دفعي الوجود» و«آني الوجود».

٢ ـ أن يكون وجود الشيء تدريجياً، أي أنّ وجوده يستدعي مدة

وزماناً. ومن ثَمَّ فهو قابل للأنقسام زمانياً، بحيث يمكن القول إنّ جزءً منه وقع في جزء من الزمان وكله وقع في كل الزمان، وبعبارة أُخرىٰ أنّ وجوده يتجسد كحركة.

بعد أن اتضح ما تقدم نقول: إنّ الحركة عبارة عن وجود الشيء التدريجي. ومجرد كون الشيء تدريجياً، فمن المحتم أن تكون له بداية ونهاية ووسط. وإن كانت هذه البداية والنهاية والوسط فرضية نسبية. وبعبارة أُخرىٰ: أنّ هذا الوجود يتحقق من جهة إلىٰ جهة. خلافاً للقسم الأوّل حيث ليس هناك اتجاه من شيء إلىٰ شيء، أي أنّ اللقاء والتماس ليس حقيقة تكون على نحو الاتجاه من صوب إلىٰ صوب في ذاتها. نعم فهذه الحقيقة ليست لها كمية تقبل الانقسام والتبعيض، فضلاً عن كونها فاقدة للجهة. وهي أمر في ذاته وحقيقة وجوده بسيط وواحد. أمّا في القسم الأوّل فالاتجاه صوب نقطة معينة مقوِّم لحقيقة الذات، لذا نقول إنّ الحركة لا معنىٰ لها بدون «ما إليه الحركة».

أمّا هل أنّ ما إليه الحركة نقطة ثابتة أم غير ثابتة، أو هل أنّ كل مرتبة من مراتب الحركة غاية للمرتبة القبلية أو يلزم أن يكون لكل مراتب الحركة غاية فيما وراءها؟ فهذه بحوث لا يلزمنا هنا الدخول إلىٰ تفاصيلها.

المعنىٰ الآخر للغاية «ما لأجله الحركة»، ومن الممكن أن تكون الغاية بهذا المعنىٰ أمراً مغايراً للمعنىٰ الأوّل، وأن يكون ذو الغاية غير متقوم في ذاته بالحركة، بل من الممكن أن لا تكون هناك حركة في البين. أي: لا ينبغي أن نقصر مفهوم «ما لأجله الحركة» بالتعريف المتقدم، بل لابدّ من تعميم مفهومها ليشمل غير الحركة أيضاً. أي: من الممكن أن يحصل أمر دفعي الوجود وآني الوجود لأجل هدف، نظير لقاء الشيئين وتماسهما، كما

في مثال الكرتين، فنوجد التماس واللقاء والتوازي بينهما لأجل هدف خاص. إذن؛ هناك فرق بين الغاية بالمعنىٰ الأول والغاية بالمعنىٰ الثاني.

المقدّمة الثانية:

هناك قوىٰ مختلفة لدىٰ الإنسان، وهناك بحث حول عدد هذه القوىٰ، والمقياس الذي يمكن تنويعها في ضوئه، وقد تناولها الحكماء في مباحث النفس، وتجدها في مطلع سفر النفس من «الأسفار الأربعة»، كما حاول علماء النفس المحدثون تنويع هذه القوىٰ.

وقد صنف القدماء قوىٰ الإنسان إلىٰ ثلاثة أصناف أساسية: القوىٰ العاملة، القوىٰ الشوقية، القوىٰ المدركة.

القوىٰ العاملة عبارة عن: القوىٰ المبثوثة في عضلات الجسم، والتي هي مبدأ حركات البدن، مثلاً الذراع يتحرك، الأصابع يتحرك كل واحد منها بشكل مستقل، الرجل تتحرك، الفك يتحرك نحو الأسفل، الرأس يتحرك باتجاه الرقبة، الجفون تتحرك، القلب والكبد والكلية والأمعاء والمعدة كلها تتحرك، وكل هذه الحركات تحصل على أثر قوىٰ مبثوثة في العضلات بواسطة الأعصاب الحركية. وهذه القوىٰ التي هي مبدأ حركة عضلات البدن تسمىٰ «القوة العاملة».

على أن لا نغفل أنّ القوىٰ الطبيعية، التي هي منشأ الحركات العضوية على قسمين، قسم منها يخضع لأمر الإرادة، وقسم منها لا يخضع لأمر الإرادة، فحركات اليد والأصابع من القسم الأوّل، أمّا حركات القلب والمعدة وأمثالها فهي من القسم الثاني. وهذا الاختلاف بين هذين القسمين له سببه، وسنوضحه لاحقاً.

ومن الممكن أن نقصر مصطلح القوىٰ العاملة على القسم الإرادي فقط.

أمّا القوىٰ الشوقية فهي عبارة عن مبادئ الميول الإنسانية الطبيعية أو المكتسبة، مثل الميل للأكل واللبس والاستراحة، والميل الجنسي وميول الأبوّة والبنوّة وحب النوع وطلب العلم والعبادة والميل الفني... فكل واحد من هذه الميول ينشأ عن قوة في وجود الإنسان تحرك وتُوجد هذه الميول، وهذه القوة تسمىٰ القوة الشوقية[1].

القوىٰ المدركة عبارة عن القوىٰ التي تقوم بالإدراك وإيصال المعلومات إلىٰ الذهن أو تجزئة وتحليل وتركيب الصور الذهنية أو حفظها كالحواس الظاهرية (السامعة والباصرة) والحواس الباطنة (التخيل والحفظ)، وفعالية كل واحد من هذه القوىٰ مشروح في محله.

كل واحدة من هذه القوىٰ الثلاثة لها دورها في أفعالنا الإرادية كالأكل والشرب والتكلم والكتابة وكل لون من ألوان الأفعال الإرادية، الذي يقع في دائرة وجودنا.

المقدّمة الثالثة:

يقول الحكماء: «العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة»، أي أنّ القوة المدركة هي التي تُثير القوة الشوقية فتحرّك الميل، والقوة الشوقية هي التي تُثير وتحرِّك القوة العاملة حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ العمل. فكل فعل وعمل اختياري ينشأ بشكل مباشر عن القوة العاملة. لكن القوة العاملة تحركها

١ ـ أطلق الشيخ الرئيس في «الشفاء» علىٰ القوىٰ الشوقية والعاملة القوىٰ المحرّكة، وسمّى الشوقية محركة باعثة، والعاملة محركة عاملة.

القـوة الشـوقيـة وتصل بهـا من القـوة إلىٰ الفـعل. ثـم القـوة المدركـة هي التي تحـرك القوة الشـوقيـة. إذن؛ فـالقوة المدركـة هي مبـدأ القـوة الشوقـية والقـوة الشوقيـة مبدأ القوة العاملة، والعـاملة مبدأ الفعل والعمل الخـارجي. وبعبارة أُخـرىٰ: القوة الـعاملة المبـدأ القـريب للفـعل، والقـوة الشـوقية المبـدأ البـعيـد للفعل، والقوة المدركة المبدأ الأبعد للفعل.

تقوم القوىٰ المدركة بفعاليات توصـيل المعلومات ودفع القوىٰ الشـوقية وتحـريكهـا، وتقوم الـقوىٰ الشـوقـيـة بتحـريك ودفع القـوىٰ العـاملة، وتقـوم القـوىٰ العاملـة بتحـريك البـدن أو تحريك عـضـو من أعضـائه. ومن هنا قـال الحكماء: «العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة».

افـتـرض أنّك كنـت تمشي على رصـيف الشـارع، ووقع بصـرك على كـتاب من كـتب احـدىٰ المكتبـات التي تقع في ذلك الشـارع، فـجلب نظرك عنوان الكتاب، فاتجهت نحو المكتبة، وتناولت الكتاب، وطالعت فـهرسه، ثم حـصـلت لديك رغبـة لـشـراء الكتـاب، فـدفـعت ثمنه، ثم خـرجت من المكتـبة. فلو أخـذنا هذا المثال نجـد أنّ القوة المدركـة (الحاسـة الباصرة) قـامت بتقـديم المعلومـات إلىٰ الذهن، وبعـد حـصـول هذه المعلومـات أُثيـر شـوقك وميلـك، وأخـذت تفكر فـي الشراء، وعلى أثر هـذا الشـوق تغـيـر مـسـيـر حركـتك واتجـهت صوب المكتبة فـاشتريت الكتاب ثم خـرجت من المكتـبة. إذن؛ فـالقوة المدركـة هي التي أثارت الشـوق وهذا الشـوق والإرادة هي التي حملتك إلىٰ الذهاب لـلمكتبة وحـرّكـت لسانك لكي تدخل في معـاملة شراء الكتاب، وحـرّكتك نحو دفع الثمن. وسائر الفعاليات الجزئية الأُخرىٰ.

اتضـح مما تقدم أنّ هذه القـوىٰ التي تمارس فعالياتهـا في وجود الإنسان

والحيوان لا تعمل في عرض واحد، بل تعمل في طول بعضها. أي أنّها لا تؤثر أثرها مجتمعة ومشتركة بشكل مباشر. بل القوىٰ العاملة هي القوىٰ المؤثرة بشكل مباشر. والقوىٰ الشوقية تؤثر في القوىٰ العاملة. والمدركة هي التي تترك أثرها في الشوقية.

وينبغي أن نشير هنا إلىٰ أنّ مبادئ الفعل الإدراكية يمكن تنويعها إلىٰ قوتين قوة الخيال وقوة العقل، تدفع الأولى الشوقَ، وتحرك الثانية الإرادة. وهذا بحث يستدعي تفصيلاً لا يستوعبه مجال بحثنا هنا. إنّما نقتصر على الإشارة إلىٰ أنّ الشوق جزئي وحيواني والإرادة كلي وإنساني، والشوق مبدأ أفعال اللذة، والإرادة مبدأ أفعال التدبير.

المقدّمة الرابعة:

للقوىٰ المدركة بدورها أربعة مراتب أو ثلاثة: مرتبة الإحساس، مرتبة الخيال، والعاقلة. وهناك من عدّ القوة الوهمية مرتبة مستقلة[1].

المقدّمة الخامسة:

تقدم أنّ لكل فعل غاية، أي أنّ كل فعل أو كل فاعل له غاية خاصة به، وبعبارة أُخرىٰ أنّنا ننتظر من كل فعل أو كل فاعل الغاية المتعلقة بذاته. إذن، بعد أن عرفنا أنّ قوىٰ الإنسان بعامة تنقسم إلىٰ: مدركة، وشوقية، وعاملة، وكل واحدة منها لها مراتب وأنواع مختلفة، فيجب أن ننتظر من كل قوة الغاية المتعلقة بها لا الغاية المتعلقة بقوة أُخرىٰ، فمثلاً لا يمكن أن

---

١ ـ لا داعي هنا إلىٰ تفصيل البحث في مراتب الإدراك، ومن أراد مزيداً من الإيضاح فعليه مراجعة بحث «اتحاد العاقل والمعقول» وبحث «المعقولات الثانية».

ننتظر من القوة العاملة الغاية التي ننتظرها من القوة الشوقية، أو أن ننتظر من القوة المدركة الغاية التي ننتظرها من العاملة، أو ننتظر من الحاسة الغاية التي ننتظرها من العاقلة... إذن؛ فكل قوة بنفسها لها غايتها الخاصة. على أنه قد اتضح أيضاً أنّ القوة الفاعلة المادية هي دائماً بين القوة والفعل. ومفهوم أنّ الفاعل له غاية هو أنّ الفاعل يريد لواسطة أن يبلغ غايته ويصل إلىٰ فعليته.

المقدمة السادسة:

من الممكن أن يكون هناك انسجام وتنسيق كامل بين جميع القوىٰ المتقدمة، كما يمكن أن لا يكون هناك انسجام كامل. مثلاً من الممكن أن يصدر بواسطة القوىٰ العاملة فعل مسبوق بالشوق والرغبة والإرادة، وهذا الشوق والإرادة مسبوق بالفكر وإقرار العقل: كما لو كان الإنسان جائعاً وكان هناك غذاء سالم ومشروع وأراد أن يأكله، فحينما يأكله فسوف يكون فعله صادراً من القوىٰ العاملة وموافقاً لميله ورغبته الطبيعية، ومصاحباً للإدراك والإرادة الأخلاقية أيضاً. ففي هذا المثال هناك تنسيق كامل بين القوىٰ المدركة والعاملة والشوقية.

ويمكن أحياناً أخرىٰ أن يصدر عن الإنسان عمل بالإكراه والإجبار، كما لو قام بفعل من أجل حفظ نفسه، فهنا تمارس القوة العاملة والقوة العاقلة دورها لكن الشوقية لا تمارس دوراً وإن كانت هناك إرادة للفعل.

وأحياناً أخرىٰ يمكن أن يكون الفعل مطابقاً للشوق والرغبة لكنّه لا يطابق العقل، كما لو رأىٰ العقل أنّ على الإنسان تقليل ساعات النوم واللهو وزيادة ساعات الدرس، لكن طبعه يدفعه إلىٰ اللهو واللعب، فمقتضىٰ

الطبع هنا شيء ومقتضىٰ العقل شيء آخر، إذن، فليس هناك تنسيق بين القوىٰ.

ويمكن أحياناً أن لا يكون لإحدىٰ القوىٰ أيّ لون من الفعالية بينا تمارس القوىٰ الأخرىٰ فعالياتها. وعلة عدم التنسيق هنا ليس التناقض والتدافع بين القوىٰ، بل، العلة هي سكون وركود بعض القوىٰ وفعالية القوىٰ الأخرىٰ، كما هو الحال في الأفعال التي تصدر بالطبع من الأطفال، مثلاً: يعكف الطفل في ساعات الدرس على اللعب وهو لم يبلغ رشده العقلي بعد، لكي يفهم ويدرك المصلحة.

المقدّمة السابعة[1]

قلنا ـ في المقدّمة الأولىٰ ـ إنّ للغاية معنيين، أحدهما «ما إليه الحركة» والآخر «ما لأجله الحركة». نأتي الآن لنعبّر عن هذه الفكرة بشكل آخر، فنقول: الغاية على قسمين، إمّا أن تكون غاية للفعل شرط أن يكون الفعل تدريجياً ومن جنس الحركة، وإمّا أن تكون غاية للفاعل.

غاية الفعل عبارة عن الشيء الذي ينتهي إليه الفعل «ما إليه الحركة». وغاية الفاعل عبارة عن الشيء الذي لأجله يقوم الفاعل بفعله «ما لأجله الحركة». وبعبارة أُخرىٰ ـ كما تقدم ـ غاية الفاعل هي ما ينتقل إليه الفاعل وهو أمر بين القوة والفعل.

قلنا فيما سبق: إنّ كل فعل اختياري للفاعل له ثلاثة عوامل، لكنّها طولية، أحدها فاعل قريب «القوة العاملة»، والآخر فاعل الفاعل «القوة الشوقية»، والثالث فاعل فاعل الفاعل «القوة المدركة». ينبغي أن نرىٰ الآن

١ ـ هذه المقدمة إيضاح للمقدمة الأولىٰ وبعض المقدمات الأخرىٰ.

هل أنّ غـاية هؤلاء الفاعلين أمر واحـد دائماً أم تختلف. وإذا كـانت تتعـدد وتختلف، ففي أيّ وقت يكون هناك تنسيق وانسجام، ومتىٰ لا يكون تنسيق وانسجام؟ وحينما لا يكون هناك انسجام فكيف تقع وعلى أي كيفية تحصل؟

وبعبـارة أُخـرىٰ: هل يجب أن يكون في كل الموارد مـبادئ فـاعلية ويجب أن تصل غاياتها جميعاً، أم أنّ بعض الموارد تتوفر على بعض المبادئ ولا تحصل عـلى مبادئ أُخـرىٰ، وغاية المبدأ الذي له دور حاصلـة دائماً، أمّا الغـاية التي لا تحصل فـهي غـاية المبدأ الذي ليس له دور، والعبث هو الفـعل الذي لا يصدق على الغاية الفاعلية التي لا دور لها.

يعتقـد الحكماء أنّ غاية القوة العاملة وغـاية الفعل واحدة على الدوام. لكن غاية القـوة الشوقية والقـوة المدركة قد تكون مـتحدة مع غاية الفـعل وقد تكون مغايرة لها.

إيضاح ذلك: إنّ غاية كل فاعل ـ كـما قلنا ـ تعني «مالأجله الوجود». لنتعـرف هنا على فـاعليـة كل قـوة، وماهيـة فـاعليـة كل واحـد من الفـاعلين المتـابعـين، وهدف هذه الفعـالية. أمّا فـعـالية القـوة العـاملة فـهي عبـارة عن إيجاد الحركة المفروضة، وفعالية القـوة الشوقية عبارة عن بعث وتحريك القوة العاملة، وفعالية القوة المدركة عبارة عن إيجاد الشوق والميل والإرادة.

بعد أن عرفنا معنىٰ الغاية وعرفنا نوع فـعالية الفاعلين يلزمنا أن نتعرف على السبب والغـاية التي بموجبها تُوجـد القوة المدركة الشوقَ، وتبـعث القوة الشـوقيـة القـوةَ العـاملة وتحـرِّكهـا، وتحـدث القـوة العاملة الحـركـةَ الخـارجيـة العضوية.

الجـواب: أنّ غاية القوىٰ العـاملة دائماً هي «ما إليه الحـركة»، والقوىٰ العاملة الإنسانية ـ من هذه الناحية ـ في حكـم الطبيعة الجامدة. أمّا غاية القوة

الشوقية فهي اللذة الجزئية، وغاية قوة الخيال تحريك الشوق، ويمكن أن نقول إنّ غاية قوة الخيال هي اللذة الجزئية أيضاً. أمّا غاية القوة العاقلة فهي الوصول إلىٰ المصالح الكلية الراجحة، التي لوحظ فيها جميع جوانب السعادة.

إذن؛ كل قوة من هذه القوىٰ تريد أن تصل إلىٰ كمالها المناسب لها. مثلاً القوة الشوقية تريد أن تصل إلىٰ نقطة تحقق عبرها أكبر قدر من اللذة، فهي تمارس فعاليتها في الحقيقة لكي توجد الشيء الذي إليه الشوق.

نأتي الآن لنمثل بأمثلة تتطابق مع ما جاء في المنظومة: افرض أنّك تحركت من نقطة لكي تذهب إلىٰ نقطة أُخرىٰ. من الممكن هنا أن تكون حركتك من أجل أحد هدفين، الأوّل: أن يكون الهدف مجرد الوصول إلىٰ النقطة الثانية لأنّك تعبت من المكث في النقطة الأُولىٰ. فما تشتاق إليه هو الانتقال من مكان إلىٰ آخر، وأكثر سفرات الناس الترفيهية هي من هذا السنخ. الثاني: أن يكون الهدف من الانتقال من مكان إلىٰ مكان ومن مدينة إلىٰ مدينة عملاً وفعلاً تمارسه في ذلك المكان، كما لو أردت لقاء شخص في ذلك المكان.

«ما إليه الحركة» في كلا المثالين هو المكان الثاني. أمّا «ما لأجله الحركة» في المثال الاول فهو عين «ما إليه الحركة»، لكنّه في المثال الثاني يتغاير عنه. إذن؛ اتضح بشكل عام أنّ «ما إليه الحركة» يكون أحياناً عين «ما لأجله الحركة»، ويتغايران أحياناً أُخرىٰ. وبما أنّنا قررنا سابقاً أنّ غاية القوة العاملة هي «ما إليه الحركة»؛ إذن، فغاية الشوقية وغاية القوة العاملة واحدة في المثال الأوّل ومتغايرة عنها في المثال الثاني.

نلاحظ من زاوية أُخرىٰ أنّ الإدراك الذي يكون سبباً للفعل قد يكون

خيالياً حيناً، وقد يكون عقلياً حيناً آخر. الإدراك الخيالي يعني تصوراً جزئياً بشأن موضوع جزئي، أمّا الإدراك العقلي فيعني فكراً كلياً يستدعي رويّة وتدبيراً. مثلاً: يحس الإنسان أحياناً برغبة لكي يكون إلىٰ جانب الشباك ويطل على الشارع. لدينا هنا إدراك جزئي، بعث في الإنسان شوقاً، وعمل جزئي وهو الوقوف إلىٰ جانب الشباك. لكن الإنسان أحياناً يفكّر في مستقبله ويحاول تحديد شروط سعادته في الحياة، من اتقان صناعة أو فن، ووسائل الوصول إلىٰ تحصيل هذه الخبرة.

ففي الحالة الأولىٰ يريد الإنسان الشيء الذي تصوره واندفع إليه، أما في الحالة الثانية فما يريده الإنسان أمر يحصل عليه بعد سنين متمادية، لكنّه أمر ضروري لأجل سعادة الإنسان ويستدعي تدبيراً وتمحيصاً بغية الوصول إليه.

علينا الآن أن نعرف ما هو المعني بـ«العبث»، وكيف أُفترض أنّ هناك فعلاً يتحقق بلا هدف ولا غاية؟ فهل هناك في الواقع قوة من القوىٰ قامت بفعلها بدون هدف، أم أنّ ما يسمىٰ «عبث» هو أمر نسبي، أي أنّ هناك قوة فعلت وأُخرىٰ لم تفعل، ونحن نتوقع من القوة الفعالة أثر القوة غير الفعالة.

قلنا إنّ غاية القوة العاملة هي «ما إليه الحركة»، وهي حاصلة على الدوام. أمّا غاية القوة الشوقية فأحياناً تكون عين غاية القوة العاملة، وأحياناً أخرىٰ تكون غيرها. وفي الحالة الثانية تصل إلىٰ هدفها حيناً، ولا تصل إلىٰ الهدف حيناً آخر. وإذا وصلت إلىٰ غايتها فإمّا أن تكون القوة المؤثرة في القوة العاملة هي القوة الخيالية وحدها، وإمّا أن يكون هناك أمر آخر مؤثر أيضاً، وهو الطبع أو المزاج أو الخلق والعادة. إذا كانت غاية القوة

العاملة متحدة مع غاية القوة الشوقية فالفعل يسمىٰ «عبث». وإذا اتحدت ولم تصل الشوقية إلىٰ هدفها فالفعل يسمىٰ «باطل». وإذا وصلت إلىٰ غايتها ولم يكن هناك مؤثر غير الخيال فالفعل يسمىٰ «جزاف»، وإذا كان هناك مؤثر آخر وكان من قبيل المكتسبات فيسمىٰ «عاديّات»، وإذا كان من قبيل الطبع أو المزاج يسمىٰ «القصد الضروري».

كل هذه الموارد التي اطلق عليها اسم «العبث»، «الباطل»، «الجزاف»، «العادة»، و«القصد الضروري» ليست باطلاً ولا عبثاً ولا جزافاً بحسب الواقع.

فإذا تفحصنا كل مورد منها نلاحظ أنّ سبب إطلاق هذه التسميات يعود إلىٰ أنّ هذه الأُمور ليس لها مبدأ وفاعل عقلاني، فلا يتجاوز مبدأها التخيل والشوق النفسي، ولا يصل إلىٰ مرتبة الإدراك والإرادة العقلية.

إذا نظرنا إلىٰ هذه الأُمور من زاوية العلل والمبادئ التي أوجدتها نلاحظ أنّ لجميع هذه العلل والمبادئ غايات، إلاّ أنّها وصلت إلىٰ غايتها في بعض الموارد، ولم تصل إلىٰ غايتها في بعض الموارد الأُخرىٰ. وليست هناك ـ على أي حال ـ فعالية لا غاية لها. أمّا إذا نظرنا إلىٰ هذه الأُمور من زاوية القوة التي لا دخل لها في إيجادها، يعني القوة العاقلة، نلاحظ أنّ الغاية المطلوبة لم تحصل، بل لم تكن منظورة من حيث الأساس.

إذن؛ فالذي له دور في حصول الشيء له غاية، وما ليس له غاية لا دور له في حصول الشيء وليست له فعالية.

إذن؛ فالعبث واللغو في سلسلة من أفعال الإنسان أمر نسبي وليس مطلقاً، أي إنّه عبث وغير هادف من زاوية، ومفيد وهادف من زاوية أُخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ: حينما يظهر عدم الانسجام ـ في بعض الموارد ـ بين

القوىٰ المختلفة، التي لا تعمل في اتجاه واحد يكون الفعل «عبث» من زاوية القوىٰ التي لا دخل لها في الفعل، لكنّه ليس عبثاً من زاوية القوىٰ الدخيلة في الفعل[1].

مثلاً: إذا افترضنا أنّ الطالب الذي عليه أن يقرأ ويزيد في معلوماته يميل إلىٰ اللعب واللهو في ساعات الدرس، فيمارس اللعب فيها مما يؤدي إلىٰ حرمانه من التحصيل العلمي، في هذه الحالة ليس هناك انسجام بين قواه المختلفة؛ لأنّه رغم وصول القوة العاملة والشوقية إلىٰ هدفهما وحصول كل الآثار المترتبة على فعلهما، ورغم عدم وجود فرق لدىٰ هاتين القوتين بين ساعات الدرس وغيرها، لكن هذه الممارسة من زاوية القوة العاقلة عمل غير مثمر، أي ليس له الثمرة التي يقرّها العقل؛ لأنّ الإنسان عطّل الهدف الأكبر من أجل حصول هدف صغير وتافه، ولذا تسمىٰ هذه الممارسة «عبث».

إذن؛ فليس هناك قوة أو فاعل مارس فعله دون الالتفات إلىٰ هدف ونتيجة، بل القوىٰ التي فعلت والفاعل الذي مارس حصل على هدفه، والقوة التي لم تصل إلىٰ هدفها لم تفعل جرّاء الضعف وعدم القدرة. إذن؛ فالقوة التي فعلت كان لها هدف، والقوة التي لم يكن لها هدف لم تفعل. وبتعبير آخر: الفعل الذي سُمي «عبث»، كان له هدف من حيث المبدأ القريب والبعيد، لكنّه لا هدف له من حيث المبدأ الأبعد. بل إذا تفحصنا بعمق نجد أنّ المبدأ الأبعد لم يكن له أيّ دور في هذا الفعل، لا أنّ له دوراً

---

١ ـ يمكن هنا أن نستنتج أنّ معنىٰ حكمة أفعال الفرد هي أن يكون هناك انسجام بين قواه الإدراكية والشوقية والعملية. أمّا كيف يحصل هذا الانسجام وعلى أي نهج يحصل؟ فمسألة تتكفل بيانها العلوم الاخلاقية والتربوية، وهذا الانسجام هو عين ما يصطلح عليه علماء الاخلاق «عدل».

ولم يكن له هدف.

اتضح الآن بجلاء مضمون أبيات منظومة السبزواري:

فَغاية لقوةٍ في العضلة	مثل الطَّبائع دواماً حاصلة
شوقيّةٌ غايتها إن لم تجد	لها مقيساً فعله الباطل عُد
ذو الغايتين مبدأ بعيداً	كان له تخيُّل وحيداً
لا الفكرُ فهو العبث إن غاية	ما هو للتحرُّك نهاية
إن ليس إمّا وحدة المبدأ أو	مع طبع أو مزاج او خلق فلو
كان مع الخلق فعادي وفي	أولها سمّي بالمجازفِ
كاللعب باللحية عاديٌّ وما	يبقىٰ فبالقصد الضروري سِمَا
كحركة المريض والتنفس	كلّ المبادى في الجميع تكتسي
غايَتَها لكنّ حيث ما ثبت	مبدأ فكر غاية كذا انتفت

الإلهيات بالمعنى الأخص

المقدمة

«الإلهيات بالمعنىٰ الأخص» مصطلح يطلقه الحكماء المسلمون على الابحاث التي تدور حول «اللّه» نظير : إثبات وجود اللّه، وحدته ، صفاته الثبوتية والسلبية، شمول قدرته وعمومها، الجبر والتفويض، الخير والشر، صدور الكثير من الواحد، عوالم الوجود الكلية، وأبحاث أُخرىٰ .

يقابل هذا المصطلح مصطلح «الإلهيات بالمعنىٰ الأعم» الذي يتناول هذه الأبحاث وأبحاث أُخرىٰ يصطلح عليها «الأمور العامة» . ومجموعهما يشكّلان «الحكمة الإلهية» أو «الفلسفة المتعالية» أو «الفلسفة الأولىٰ».

الأُمور العامة ـ كما سنأتي على ذكرها ـ عبارة عن معاني ومفاهيم لا ترتبط بأيّ نوع ومقولة خاصة من الموجودات، أي أنّ اتصاف الموجودات بالأُمور العامة لا يتطلب أن ينتمي الموجود إلىٰ مقولة أو جنس أو نوع خاص، كأبحاث الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض.

لا ينبغي أن تعد الأمور العامة والإلهيات بالمعنىٰ الأخص ـ من وجهة نظر حكماء المسلمين ـ علمَين وفنّين مستقلين. فهذان الحقلان يشكلان بمجموعهما علماً وفناً واحد، ولهما موضوع واحد هو: الموجود بما هو موجود. أي: إنّ الحكماء المسلمين لم يعدوا الإلهيات بالمعنىٰ الاخص علماً وفناً مستقلاً لأنّها أبحاث ترتبط بـ «اللّه» بل عدّوها جزءً من أبحاث «علم الوجود» وإنّ موضوعها «الموجود بما هو موجود»؛ لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ مسائل الإلهيات بالمعنىٰ الاخص جزء من أحكام «الموجود بما هو موجود»، خلافاً لمسائل الرياضيات أو الطبيعيات، التي لها حسابها الخاص، كما اعتقدوا أنّ نتائج البحث في الإلهيات بالمعنىٰ الأخص تشتق مباشرة من أبحاث الأمور العامة، خلافاً للرياضيات أو الطبيعيات، حيث لها أُصولها الموضوعية ومبادئ استنتاجها الخاصة. كما أنّ منهج البحث في الإلهيات بالمعنىٰ الاخص هو نفسه المنهج المستخدم في الأمور العامة.

على هذا الأســاس يشتمل البحث في الإلهيات بالمعنىٰ الأعم على قسمين:

١ ـ الأمور العامة.

٢ ـ الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، أو «فن المفارقات» الذي يشمل الأبحاث التي ترتبط باللّه وعالم ما وراء الطبيعة.

على أنّ الإلهيات بالمعنىٰ الأعم التي تشمل هذين القسمين تُسمّىٰ أيضاً: «العلم الأعلىٰ أو «علم ما بعد الطبيعة» أو «الفلسفة الأولىٰ»، العلم الأعلىٰ يقابله العلم الأوسط والعلم الأدنىٰ. العلم الأوسط يعني الرياضيات، والعلم الأدنىٰ يعني الطبيعيات، ومجموعها يسمىٰ العلوم النظرية أو الفلسفة النظرية، وهي تقابل الفلسفة العملية.

الفلسفة النظرية تشمل ثلاثة فروع :

١ ـ الإلهيات بالمعنىٰ الأعم أو العلم الأعلىٰ.

٢ ـ الرياضيات أو العلم الأوسط .

٣ ـ الطبيعات أو العلم الأدنىٰ.

كما أنّ الفلسفة العملية تتشعب بدورها إلىٰ ثلاثة أقسام .

١ ـ علم الأخلاق .

٢ ـ علم تدبير المنزل .

٣ ـ علم سياسة المدينة أو إدارة المجتمع .

هذا التقسيم للعلوم تقسيم موروث من ارسطو. لكن حكماء وفلاسفة الغرب المعاصر صنفوا العلوم تصنيفات أُخرىٰ كما هو مدون في دراساتهم المنهجية. وبعامة يمكن القول إنّنا لم نتوفر حتىٰ الآن على تقسيم كامل ومتفق عليه .

يمكن تقسيم كل من الحكمة النظرية والحكمة العملية ـ وفق التقسيم الأرسطي ـ إلىٰ علوم وفنون مستقلة ، كما هو الحال في الرياضيات والطبيعيات، حيث يُقسم كل منهما إلىٰ علوم وفروع متعددة . لكن «العلم الأعلىٰ» الذي وسم بعد أرسطو بـ «العلم الإلهي» علم وفن واحد ، رغم اشتماله على قسمين متميزين.

سُمي هذا العلم بـ «العلم الأعلىٰ» للأسباب التالية :

أولاً: لأنّه أعم من سائر العلوم.

ثانياً: حاجة سائر العلوم إليه ـ كما هو ثابت في محله ـ مع غناه عن سائر العلوم.

ثالثاً : أنّ المعاني والمفاهيم المستخدمة في هذا العلم ليست معاني

ومفاهيم مادية، أي أنّ مصاديقها لا تنحصر في المادة ولا تشتق مباشرة من الأمور المادية، وحسب الاصطلاح هي «معقولات ثانية»، وليست «معقولات أولىٰ» .

رابعاً : يبحث ويستدل في هذا العلم على المبادئ والأسباب والعلل الأولىٰ للوجود ، فبحث واجب الوجود ، والعقول القاهرة، ومادة المواد ، بل حتىٰ الحركة الجوهرية والزمان من شؤون هذا العلم .

من هنا فالموجودات التي يستدل عليها في هذا العلم أشرف وأقدم من الموجودات التي تبحث في العلوم الأخرىٰ. ويدعىٰ هذا العلم أيضاً بـ«ما بعد الطبيعة»، ومصطلح «ما بعد الطبيعة» ترجمة لمصطلح «ميتافيزيقيا» اليوناني. والمشهور أن مصطلح «ميتافيزيقيا» أطلق على هذا العلم بعد أرسطو وبواسطة تلامذته.

في ضوء مجموع ما تقدم اتضح : أنّ الاقدمين يقسّمون الحكمة مبدئياً ـ التي تعني مجموعة الحقائق والعلوم التي تدرك بقوة العقل ـ إلىٰ حكمة نظرية وحكمة عملية. والحكمة النظرية بدورها تقسّم إلىٰ الحكمة الإلهية أو الحكمة العليا، والحكمة الرياضية أو الحكمة الوسطىٰ، والحكمة الطبيعية أو الحكمة السفلىٰ.

الحكمة الإلهية أو العلم الأعلىٰ أو العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة تسمىٰ أيضاً الإلهيات بالمعنىٰ الأعم. والإلهيات بالمعنىٰ الأعم تشتمل على قسمين: الأمور العامة، وتشمل أبحاث الوجود والعدم، والضرورة والإمكان والامتناع، والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والماهية، والعلة والمعلول وتلحق بها أبحاث الجواهر والأعراض، وحقيقة الجسم الطبيعي، وأبحاث أخرىٰ. وقسم «الإلهيات بالمعنىٰ الأخص»

ويتناول البحث حول «اللّه» وصفاته وأفعاله.

يطرح هنا استفهام: لِمَ يُدعىٰ هذا العلم بـ«الإلهيات»؟ ولِمَ يسمّون المجموع الإلهيات بالمعنىٰ الأعم، ويسمون قسماً خاصاً الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، وهو القسم الذي يبحث في وجود الباري وصفاته وافعاله؟

الجواب: بالنسبة إلىٰ السؤال الثاني فالإجابة عليه واضحة. أمّا بالنسبة إلىٰ السؤال الأول فلابدّ من بسط الإجابة عليه:

من الممكن أن يقال إنّ هذه التسمية من باب تسمية الكل باسم الجزء، لأنّ قسماً من مباحث هذا العلم تدور حول الباري وصفاته وأفعاله.

يمكن أن يكون هذا التوجيه توجيهاً سليماً. لكن الحكماء لم يلتزمونه كتوجيه، بل طرحوا توجيهاً آخر.

ذهب بعض الباحثين إلىٰ أنّ تسمية الفلسفة الأُولىٰ بـ«الإلهيات» نشأ جرّاء خطأ تاريخي، وهو:

أنّ الفلسفة الأُولىٰ جاءت ـ في مجموعة فلسفة أرسطو التي نقلها تلامذته وتلامذتهم ـ في ترتيبها بعد بحوث الطبيعيات، دون أن يسم أرسطو نفسه تلك الفلسفة بأي مصطلح من مصطلحات الفلسفة الأُولىٰ أو العلم الأعلىٰ أو العلم الكلي. من هنا وبحكم مجيء أبحاث تلك الفلسفة بعد بحوث الطبيعيات سُمّيت هذه البحوث «ميتافيزيقيا» أي «ما بعد الطبيعة»، حيث جاءت ترجمة «ميتافيزيقيا» في المرحلة الإسلامية، ثم نتيجة تطور الاستعمال أضحت «ما بعد الطبيعة» معادل «ما وراء الطبيعة». التي تعني المجردات والحقائق الثابتة في ما وراء الطبيعة، أو حسب ابن سينا الثابتة قبل الطبيعة.

تابع الحكماء المسلمون هذا الخطأ، وسمّوا الفلسفة الأُولىٰ بعامة «العلم الإلهي» أو «الإلهيات». لكنّهم لاحظوا فيما بعد أنّ قسماً صغيراً من

هذا العلم تناول البحث في ذات وصفات وأفعال اللّه، وهذا القسم وحده هو «الإلهيات» بالمعنىٰ الواقعي. من هنا سموا هذا الجزء «الإلهيات». فصارت لهذا المصطلح دلالتان:

١ ـ الدلالة الخاصة: حيث تستعمل كلمة الإلهيات في معناها الحقيقي.

٢ ـ الدلالة العامة: وليس لهذه الدلالة وجه معقول، سوىٰ متابعة خطأ تاريخي في الترجمة. هذه خلاصة وجهة نظر الذاهبين إلىٰ أنّ تسمية الفلسفة الأولىٰ بالإلهيات نشأت جراء خطأ تاريخي. وبغض النظر عن سقم أو سلامة هذا الاتجاه، نطرح هنا وجهة نظر أُخرىٰ لا ترىٰ أنّ منشأ هذه التسمية متابعة ببغائية وخطأ في الترجمة، ولا ترىٰ أنّ هذه التسمية نشأت جراء إطلاق اسم الكل على الجزء.

ذهب أصحاب هذا الاتجاه كما جاء على لسان كبار فلاسفتهم، كابن سينا وصدر الدين الشيرازي إلىٰ تقسيم الحكمة النظرية إلىٰ: إلهيات وطبيعيات ورياضيات وقالوا: إنّ الحكمة النظرية إمّا أن تبحث في أمر مفهوماً ومصداقاً، أي بحسب الخارج والذهن، أي بحسب الواقع والحدّ، وبعبارة أُخرىٰ بحسب الوجود والماهية مشروط ومحتاج إلىٰ المادة، وإمّا أن يكون بحسب المفهوم والذهن والحد مستغن عن المادة ومحتاج إليها بحسب المصداق والخارج والوجود، وإمّا أن يكون مستغن عن المادة مفهوماً ومصداقاً، وجوداً وماهية.

والقسم الرابع أي ما يكون مشروطاً ومحتاجاً إلىٰ المادة مفهوماً وذهناً ومستغنياً بحسب المصداق والوجود الخارجي فهو أمر غير متصور عقلاً.

من هنا فمجموعة العلوم النظرية إمّا أن تكون مادية محضة، أي أنّها

مشروطة بالمادة مصداقاً ومفهوماً، وهي الطبيعيات، وإمّا أن تكون ذهناً وخارجاً (أي مفهوماً ومصداقاً) مستغنية وغير مشروطة بالمادة، وهي ما نسميه «الإلهيات».

لإطلاق مصطلح «الإلهيات» على الفلسفة الأولىٰ ـ حسب وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة ـ أساس يختلف عن أساس إطلاق هذا المصطلح على البحوث المتعلقة باللّه وصفاته. فإطلاق مصطلح «الإلهيات» بهذين المعنيين هو من قبيل الاشتراك اللفظي؛ ولذا قالوا الإلهيات بالمعنىٰ الأعم والإلهيات بالمعنىٰ الأخص، لوضوح أنّ إطلاق لفظ واحد على معنيين أحدهما أعم من الآخر لا يمكن أن يكون إلاّ بالاشتراك اللفظي.

إنّ لإطلاق «الإلهيات» على بحوث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص وجه واضح، إذ أنّ هذه البحوث عامة ترتبط باللّه وصفاته والعقول، ومن ثُمّ الأُمور المجردة عن المادة، أي الأمور التي هي «بشرط لا» عن المادة. أمّا إطلاق الإلهيات على بحوث الفلسفة الأولىٰ فله اعتبار آخر، وهو أنّ هذه البحوث أُمور غير مشروطة بالمادة، أي «لا بشرط» من المادة. بل حتىٰ إذا قالوا إنّ الفلسفة الأولىٰ تتناول البحث في الأُمور المجردة، أي الأُمور غير المشروطة بالمادة لا المشروطة بلا من المادة. وهذان الاصطلاحان بشأن مصطلح «الإلهي» لا ينبغي ان يؤديان بنا إلىٰ الخلط .

إذن؛ في ضوء ما تقدم فالإلهيات بالمعنىٰ الأعم تسمىٰ إلهيات أو مجردات وأحياناً «ما وراء الطبيعة»؛ لأنّها حقائق مجردة من المادة، أي غير مشروطة بالمادة، وبعبارة أُخرىٰ حقائق «لا بشرط من المادة» على مستوىٰ الحد والمفهوم وعلى مستوىٰ الوجود والمصداق، نظير مفاهيم الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان والامتناع، والحدوث

والقـدم، والعلة والمعلول، والمتناهي واللامتناهي، و. . . لكن هناك أموراً في بحوث الإلهيات تتناول حقائق «بشرط لا» من المادة .

بغض النظر عن المصطلح وأساس إطلاقه، اتضح -على كل حال- أنّ موضوع ما يسمىٰ بـ الفلسفة الأُولىٰ أو العلم الإلهي أو أي مصطلح آخر هو «الموجود بما هو موجود». لا ينحصر البحث في هذا العلم باللّه، بل يتناول قسم من هذا العلم إثبات وجود اللّه، ومن ثَمَّ أخطأ مَن ظن أنّ البحث في هذا العلم معادل لافتراض وجود اللّه تعالىٰ، وأنّ افتراض وجود اللّه معادل لافتراض قبول هذا العلم. فمن الممكن أن يوافق بعض الباحثين على علمية هذه البحوث ولكنهم يتخذون موقفاً سلبياً من إثبات وجود اللّه، كما يمكن أن يتخذ بعض الباحثين موقفاً إيجابياً من وجود اللّه ولكنّهم لا يعدون هذه البحوث علماً جديراً.

لقد نشأ جراء سوء فهم «ميتافيزيقيا» خطأ رئيس لدىٰ كثير من مترجمي ومفكري أوروبا. فحينما تعاملوا مع المصطلح الكلاسيكي «ميتافيزيقيا» وحسبوا أنّ دلالته تعني «ما وراء الطبيعة»، ذهبوا إلىٰ أنّ البحث في هذا العلم يتناول دراسة الأمور المجردة الخارجة عن الطبيعة، من هنا قرروا أنّ انكار وجود اللّه معادل لإنكار هذا العلم، كما أنّ انكار هذا العلم معادل لإنكار وجود اللّه .

هناك قضية أُخرىٰ لعبت دوراً مؤثراً في وقوع ذلك الخطأ، وهي أنّ بعض الباحثين ظنوا أنّ موضوع هذا العلم هو «الموجود المطلق» أي اللامحدود وهو اللّه، بينا موضوع هذا العلم هو «مطلق الموجود»، لا «الموجود المطلق»، أي أنّ هذا العلم يبحث في الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث هو موجود خاص. يعني لا من حيث هو مجرد أو

جوهر أو عرض، متغير أو ثابت، فالموجودات من حيث هي موجودات لها أحكام وتقسيمات تستدعي الدرس، وليس هناك أي ضرورة للتسليم بالمبادئ الإلهية أو المادية قبل درس هذه الأحكام والآثار والتقسيمات.

الأمور العامة:

قلنا إنّ القسم الأكبر من بحوث العلم الإلهي تستحوذ عليه الأمور العامة، وهذا القسم نفسه أساس القسم الثاني أي الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، نأتي الآن لنرىٰ ماذا تعني الأُمور العامة؟

هل أنّها مفاهيم ومعاني بسيطة أم مركبة؟ هل أنّها بديهية أم نظرية؟ هل أنّها معقولات أم محسوسات؟ هل أنّها معقولات أولىٰ أم ثانية؟ هل أنّها كلية أم جزئية؟ وما هو تعريف الأُمور العامة؟ هذه أسئلة ينبغي معالجتها في بحوث الأمور العامة ذاتها. ونقتصر هنا على إلقاء الضوء حول مفهوم عمومية وشمول هذه الأبحاث وعدم اختصاصها بمقولة خاصة أو جنس خاص أو نوع خاص.

إنّ الأحكام والصفات التي ننعت بها الأشياء ونثبتها لها على نحوين:

١ ـ **الصفات الخاصة**: يعني الصفات التي تتصف بها الأشياء لتوفرها على تعريف خاص وتعيّن خاص، مثلاً صفة الاستقامة والانحناء بالنسبة للخط، والحركة والسكون بالنسبة للجسم، فمن الثابت أنّ الخط كمية اتصالية جسمية، والجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وبعبارة أُخرىٰ فالخط في الدرجة الأولىٰ له سمة الكمية الاتصالية وعلى أساس اتصافه بالكمية الاتصالية الجسمية نصنفه إلىٰ مستقيم ومنحنٍ. ومن هنا فالموجود الذي ليس من جنس الكم، كما لو كان كيفاً، والكم غير المتصل، والكم المتصل

غير الجسمي، كما لو كان من جنس الزمان، فهو ليس مستقيماً ولا منحنياً، لانّ موضوع هذه الصفات ليس متوفراً فيه، كذلك الحال بالنسبة للحرارة أو البرودة أو الحركة والسكون بالنسبة للجسم.

٢ ـ الصفات العامة: وهي الصفات التي تقسم بها الاشياء من حيث هي موجودة. ولا يشترط في الاتصاف بهذه الصفات تعيّن أو شرط خاص، فكل موجود مهما كان لون تعيّنه وتعريفه متسم بهذه الصفات. وبعبارة أخرىٰ كل شيء بلا استثناء مؤهل للاتصاف بهذه الصفات ما دام في عداد الموجودات. ومن جملة هذه الصفات يمكن أن نعد الوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، أي أنّ كل شيء إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، واجباً أو ممكناً، حادثاً أو قديماً.

«الفلسفة»:

«فلسفة» كلمة معرّبة من أصلها اليوناني «SOPHIA» سوفيا في اللغة اليونانية تعني العلم، و«SOPHISTES» سوفسيت تعني العالم. وقد وسموا جماعة ذات اتجاهات خاصة بهذا الاسم، لكن الجماعة المناهضة لهذه الجماعة وسمت نفسها بـ «PHILOSOPHIA» فيلاسوفيا، أي محبة الحكمة؛ بغية أن تعكس درجة أكبر من التواضع، وكان سقراط وافلاطون وارسطو أعضاء هذه الجماعة الأخيرة. وقد كانت الجماعة الأُولىٰ تنكر الحقيقة والواقع أحياناً، لكن الجماعة الثانية اعترفت بالواقع وإمكان معرفته كما هو واقع، ثم أضحت«فيلاسوفيا» مقابل «سوفسيت». وترجمت إلىٰ العربية «فلسفة» مقابل «السفسطة».

رغم أنّ كلمة «الفلسفة» من حيث أصلها اللغوي تستبطن التواضع،

وتعطي مفهوم حب الحكمة، لكنّها تدلّ اصطلاحاً على معنىٰ مطلق المعرفة. وكانت فلسفة أرسطو تشكّل مجموعة العلوم الارسطية في مختلف المجالات. وظل هذا المصطلح يطلق على المعرفة بشكل عام حتىٰ العصور الحديثة، على أنّ المراد من المعرفة والعلوم العلوم الكلية العقلية. وبهذا تكون العلوم الإنسانية كالتاريخ واللغة وعلوم الشريعة كالفقه وأصوله خارج حريم الفلسفة. نعم حتىٰ علم الطب باعتباره قسماً من العلوم الطبيعية دخل في اطار الفلسفة الطبيعية.

الفلسفة والعلم

بعد التحول الذي طرأ على منهج العلم في العصر الحديث، واستبدال المنهج القياسي بالمنهج التجريبي، اطلق بعض العلماء على البحوث التي يمكن تناولها في ضوء المنهج التجريبي اسم «العلم». كما وسموا العلوم التي لا يمكن التحقق منها تجريبياً بـ«الفلسفة».

ومن ثَمَّ أضحت الفلسفة والعلم مفهومان مستقلان، يقابل كل منهما الآخر. وبقىٰ «العلم الأعلىٰ» و«الأخلاق» و«المنطق» و«علم الجمال» و«السياسة» تحت عنوان «الفلسفة»، أمّا العلوم الطبيعية عامة، والرياضيات ـ بحكم إمكانية اختبار صحة نتائجها رغم كونها قياسية ـ انضوت تحت لواء «العلم». ومن هنا انحصر مفهوم الفلسفة وتقلصت عموميته، ومن ثَمَّ لم تبق مجموعة العلوم البشرية منضوية تحت عنوان واحد هو «الفلسفة».

أفرز هذا التحول ظاهرتين أحدهما تغيير منهج البحث العلمي والأخرىٰ انحسار مصطلح الفلسفة. وهنا برزت لكثير من الباحثين إشكالية تكررت بشكل رتيب، وهي أنّ العلم ابن الفلسفة، وكلما رشدت العلوم

وتكاملت خرجت عن ولاية الفلسفة، كما يخرج الابن الرشيد عن ولاية أبيه. ومن ثمّ هناك تجزئة واقعية، وما يسمىٰ (علم) اليوم كان جزءاً من الفلسفة، لكنّه لم يبقَ جزءاً منها وتوفر على استقلاله. إلاّ أنّ هذا الحسبان لا أساس له من الصحة، إذ أنّ هؤلاء خلطوا بين ظاهرة تغيير الأسم وبين قضية التجزئة:

حَسِب هؤلاء أنّ العلوم كانت جزءاً من علم وفن واحد هو «الفلسفة»، وهذا الحسبان خطأ محض؛ إذ العلوم التي كانت تنضوي تحت اسم الفلسفة سابقاً لم تكن علماً واحداً، ولا يمكن عدها كذلك، فالفلسفة قديماً لم تكن علماً كبيراً؛ لكي تنضوي تحت لوائه كل العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية والعلوم العملية بأقسامها وفروعها، ثم أخذت هذه الأقسام والفروع تستقل تدريجياً.

لقد كان استقلال كل من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها أمراً مفروغاً منه فيما مضىٰ، لقد كانت دلالة الفلسفة قديماً تعادل كلمة المعرفة، ثم أضحىٰ لها مفهوم جديد ومصطلح آخر. لقد كانت العلوم قديماً تخضع لمنهج واحد ثم تغيرت مناهج البحث. على أيّ حال لا معنىٰ لانفصال العلوم عن الفلسفة.

ودعوىٰ هذا الانفصال تشبه دعوى من يقول إنّ إيران تجزأت وانفصلت لأنّ كلمة «فارس» كانت تطلق على إيران كلها ثم أصبحت اسماً لمحافظة واحدة من إيران. أو كما لو افترضنا أنّ كلمة «بدن» كانت تطلق على جميع أجزاء الجسم البشري ثم أصبحت اسماً للقسم الكائن من الرقبة إلىٰ القدمين فنقول إنّ الإنسان تجزأ وإنّ الرأس قد استقل عن الجسم!

إنّ العلاقة بين العلوم وتمايزها وتحديد طبيعة الروابط بينها، وتشخيص

قراباتها وأسرها، وهل أنّ علاقتها وتمايزها حقيقي أم اعتباري؟ قضايا لا يمكن أن نرد بحثها هنا[1].

لقد التفت الفلاسفة منذ القدم إلىٰ هذه العلاقات بين العلوم، وصنفوا العلوم على أساس هذا الالتفات. ولذا لا يمكن أن تكون العلوم الطبيعية التي تبحث في موضوعات كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان داخلة في علم موضوعه «الموجود بما هو موجود».

الفلسفة العلمية:

رفض بعض المفكرين المحدثين كل أسلوب ومنهج سوىٰ المنهج التجريبي، وعلى هذا الأساس ذهبوا إلىٰ خواء كل العلوم التي لا تخضع للتجربة، والتي لا تزال تحت اسم «الفلسفة». فهؤلاء أقروا «العلم»، وأنكروا «الفلسفة».

بدهيٌ أنّ معطيات العلوم وحدها لا تفي للإجابة على كثيرٍ من أسئلة الفكر البشري. من هنا حاول بعض المفكرين تأسيس فلسفة تتكئ على العلوم، وفي الوقت نفسه تجيب على أسئلة الإنسانية، التي كانت تجد أجوبتها في الفلسفة ـ وقد ظن هؤلاء أنّه بالإمكان استنباط مجموعة قواعد كلية وعامة في ضوء بحوث العلوم المختلفة، وتضحي هذه القواعد أشمل من جميع العلوم، وتكون مادة الفلسفة العلمية! أي أنّها قواعد ذات لون فلسفي لعموميتها وكلّيّتها، كما هو الحال في الفلسفة الإلهية والعلم الأعلىٰ، كما أنّها علمية لأنّها تشتق من بحوث العلم[2]. وكان الفيلسوف

---

١ ـ راجع أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. ج ٣، مقدمة المقالة السابعة.

٢ ـ راجع تاريخ الفلسفة، ول ديورانت، المقدمة.

الإنجليزي هربرت اسبنسر أحد أعلام هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر .

وذهب آخرون إلىٰ أنّ الفلسفة تعادل الفرضية، وكل فرض لم يثبت علمياً، ولم تدعمه التجربة فهو «فلسفة» . أمّا بعد أن يثبت هذا الفرض بالخبرة والتجربة فهو «علم».

وحصر آخرون الفلسفة بالعلوم التي أطلقوا عليها قديماً «العلوم العملية» ، يعني علم المعيشة، وقالوا : «العلم معرفة والفلسفة حكمة وتعقل»[1] .

والحق أنّ ما يسمىٰ بالفلسفة العلمية لا يمكن أن يجيب على إشكالات الذهن البشري الفلسفية، ولا يمكن أن تقوم هذه الفلسفة على سوقها بالإتكاء على العلوم فحسب، وبدون إدخال أُصول أُخرىٰ خارج دائرة العلوم.

إنّ تسمية الفروض العلمية بالفلسفة أو حصر الفلسفة على الحكمة العملية مخرج لكي يبقىٰ لمصطلح الفلسفة دلالته. لكن ذلك لا يجيب على أسئلة الإنسان الفلسفية .

وهنا يطرح هذا الاستفهام: ما هي دواعي كل هذا الجفاء للفلسفة؟ الحق أنّ هذا الجفاء نشأ جرّاء فقر الحكمة الغربية في مجال الميتافيزيقيا. وتحليل هذا الضعف ودرسه يستدعي مجالاً من البحث لا يسعنا هنا التوفر عليه.

الحكمة الإلهية الإسلامية قامت على أُصول متقنة لا يعتريها التزلزل إطلاقاً. ومن هنا لا داعي لدينا لكي نشك في قيمة العلم الأعلىٰ والحكمة الإلهية، ثم نتوه عطاشىٰ نهرول في مهامه البيداء باحثين عن رواء ، دون محصلة.

---

١ ـ راجع تاريخ الفلسفة، ول ديورانت، المقدمة.

اللّه:

أوّل مسألة نواجهها في بحوث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص هي مسألة إثبات وجود اللّه فلسفياً. وعلينا أن نعرف منذ البدء أنّنا نعكف هنا على إثبات وجود اللّه بالأُسلوب الفلسفي فقط، دون أن نسلك الأساليب الأخرىٰ.

إنّ البشرية لم تؤمن بوجود اللّه عن الطريق الفلسفي فحسب، ولم تبحث عنه بواسطة هذا السبيل فحسب. بل كانت لديها طرق أُخرىٰ للوصول إلىٰ هذا الهدف:

١ ـ طريق القلب والوجدان أو طريق الفطرة:

لم يدرك البشر كل شيء عن طريق العقل فحسب، ولم يبحث عن جميع الأشياء بالعقل فقط. فمعطيات العقل والعلم إنّما هي جزء مما يحصل عليه الإنسان، كما أنّ النشاطات التي يمارسها الإنسان بتوجيه الفكر والعقل جزء صغير من النشاطات الإنسانية.

إن كثيراً من أفكار الإنسان ونشاطاته تتم غريزياً. فزنبور العسل لا يمارس فعالياته المدهشة بحكم العقل والتجربة والاستدلال إطلاقاً. والطفل الإنساني منذ ولادته وبدون فكر وعقل مسبق يبحث عن ثدي أمه. والحيوان والإنسان بعد بلوغه ينجذب نحو الجنس الأُنثوي بدون تعليم وتعلم. والروح الإنساني مهما كان بدائياً ينجذب صوب الجمال.

إنّ فطرة البحث عن اللّه وعبادته قائمة في عمق الوجدان البشري، وإذا لم يصل الإنسان إلىٰ توحيد اللّه فهو يبحث عن عبادته بطرق أُخرىٰ. ولعل القرآن الكريم هو أوّل كتاب صرح بهذه الفكرة.

﴿**فاقِم وجهك للدّين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها**﴾.

وقد احتلت هذه الفكرة اليوم موقعاً مهماً، وأخذ بالدفاع عنها كبار المفكرين أمثال اينيشتين، وليم جيمس، الكسيس كارل، برجسون، يونج وغيرهم[1].

٢ ـ طريق الخلق أو طريق الآثار :

إنّ العالم والمخلوقات مرآة يرىٰ البشر عبرها اللّه تعالىٰ. فالإنسان حينما يواجه العالم يلتفت إلىٰ واجب الوجود بحكم قدرته العقلية من ثلاث جهات، نشير إليها إجمالاً:

أ ـ حينما يلاحظ الإنسان أي موجود من موجودات العالم فسوف يرىٰ في سيماه دلائل التوحيد والعبودية. ففي الوهلة الأولىٰ يبصر بعض الأشياء حادثة ومتغيرة ومسخرة، فيلتفت ببديهة العقل إلىٰ قوة أو قوىٰ تدفع هذه الأشياء وتسيطر عليها، حينئذ يحاول المقارنة بين الأشياء فيجد بعضها موجِداً ومسخِّراً وبعضها موجوداً ومسخَّراً، وبعد أن يتفحص الموجِدات يجدها نفسها مسخرة وموجودة، ثم يرىٰ بعد ذلك أن الكون بأسره حادث وموجَدٌ، وحينئذٍ يلتفت إلىٰ القدرة الواحدة التي توجد هذا الكون بأسره وهي رب العالمين.

وقد طرح القرآن الكريم قصة إيمان إبراهيم أبّان مرحلة رشده العقلي ليوضح الحقيقة المتقدمة، حيث يقول :

﴿**وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربي، فلمّا أفل قال لا أُحبّ الأفلين؛ فلمّا رأى القمر بازغاً، قال هذا ربي. فلمّا أفل قال لئن لم**

---

١ ـ راجع. ج ٥، من «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

يهدني ربي لأكونَنَّ من القوم الضالّين * فلما رأىٰ الشمس بازغةً قال هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون، إنّي وَجهتُ وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾[١].

ب ـ النظم المدهشة في عالم الخلق مسألة تُثير التفات أبناء البشر. فبدءً من الأرض حتىٰ السماء، ومروراً بالشمس والمنظومات الشمسية، حتىٰ الذرات والنظم الذرية، وانطلاقاً من الجماد حتىٰ النبات والحيوان والإنسان، كل ذلك له نظامه وبناؤه المنسجم.

إنّ النسب المكانية بين أجزاء الكون، ووضع بنائها وتصميمها وآليّتها وبنيتها الداخلية يدلل على أنّ الأمر لا يعود إليها، بل تنظم تحت إطار تدبير وحكمة وإدراك يُسخرها وتخضع لإرادته.

وما لم تكن قدرة قاهرة ومسلطة ومدركة لا يكون هناك أي نظام وانسجام بين أجزاء الكون الصغيرة والكبيرة.

حينما يلاحظ الإنسان تكوينه البدني فقط يجده بناء شامخاً ومجهزاً، وأنّ كل عضو وكل ذرة في هذا البناء جاءت على قدر وحساب، فليس هناك شيء قد أخطأ مكانه. لازم فقدان الإدراك في القوة الفاعلية وجود الأخطاء اللامتناهية والاضطراب الكبير في نظام الوجود، بينا نجد عكس ذلك، فكل شيء جاء في مكانه المناسب له وفق أُصول وقواعد.

لنضرب مثالاً:

افترض أنّ عاملاً في المطبعة وقف أمام الحروف الأبجدية المبعثرة بشكل عشوائي. فإذا جاء هذا العامل، وصفَّ الحروف بشكل تؤدي فيه معنىٰ ومفهوما، بحيث لو لاحظنا نتيجة عمله وجدنا صفحة تتضمن أفكاراً

---

١ ـ سورة الانعام: آية ٧٥ ـ ٧٩.

منظمة فسوف نحكم حتماً بأنّ هذا العامل متعلم، ولا يمكن لعامل أمّي يقوم بصف الحروف آلياً فنحصل صدفةً على هذه الصفحة بما فيها من نظام وأثر عملي، كما لو كان كتاباً نظير «كلستان سعدي».

كما هو الحال في بنّاء أشاد مبنىٰ وفق القواعد الهندسية، فهذا المبنىٰ دليل على أنّ هذا البنّاء أشاد البناء على أساس وعي وعلم، ولا يمكن أن يقوم بهذا العمل العلمي وهو لا يعرف ولا يفهم مإذا يفعل.

ومن حيث الأساس ما هو الدليل الذي نعتمده حينما نحكم بأن ابن سينا كان فيلسوفاً وطبيباً، وأنّ سعدي كان أديباً ذا ذوق؟ هل هناك طريق غير آثارهما؟ نحن لم نكن في ذهن وفكر ابن سينا وسعدي، بل شاهدنا آثارهما فقط. وحتىٰ لو كنا معاصرين لهم فليس لدينا طريق إلىٰ أذهانهم وعقولهم أيضاً، بل أقوالهم نسمعها وكتاباتهم نقرأها.

ولو جاء اليوم من يقول إنّ ابن سينا وسعدي كانوا جاهلين ليس لديهم من الأدب والفلسفة شيء، وما كتباه جاء صدفةً وبدون قصد منهما، فهل نوافق على هذا الادعاء؟!

إنّ أي ورقة من أوراق الأشجار، وأي شبكة من شبكيات عين أيّ حيوان تدل بنفس حجم آثار ابن سينا وسعدي على أنّ صانعها مفكر قاصد مريد ومدبر.

والقرآن الكريم يصف اللّه تعالىٰ علىٰ لسان موسىٰ بن عمران في خطابه لفرعون وقومه:

﴿قال ربُّنا الذي أعطىٰ كلَّ شيء خَلْقَهُ﴾(١)

ح ـ أحد آثار الطبيعة المدهشة، التي تهز العقل البشري هزاً هي:

---

١ ـ سورة طه، الآية: ٥٠.

الاتجاه المحير الذي تسلكه الأشياء صوب غاياتها وأهدافها، وبعبارة أُخرىٰ: «قانون الاهتداء واستبصار الطريق».

إنّ أُسلوب اهتداء الأشياء الىٰ أهدافها لا يمكن أن يفسر على أساس النظام الداخلي للأشياء فقط. فالأشياء والموجودات في نفس الوقت الذي تتمتع فيه بنظام داخلي مدهش فهي تهتدي بواسطة لون من البصيرة الخفيّة أيضاً. خذ كُرَيّة من كريات الدم البيضاء أو حشرة من الحشرات الصغيرة مثلاً فهي تقوم بوظائفها وأعمالها، وكأنّها خضعت لتدريب مسبق.

إنّ الماكينة مهما كانت دقيقة الصنع لا تقدر على ابتكار واختراع واكتشاف طرقاً جديدة ولا تقدر على التكيّف مع محيطها الجديد ولا تقدر على خلق أجزاء جديدة أو إكمال أجزائها الناقصة، بينا نشاهد ذلك لدىٰ النباتات والحيوانات خاصة. وهذه الظاهرة دليل آخر على وجود قوة مدركة تهدي الأشياء بشكل خفي. لقضية اهتداء واستبصار الأشياء طريقَها بحث مفصل لا مجال لطرحه هنا.

وقد أشار القرآن الكريم في آيات مختلفة إلىٰ هذا الأصل، منها قوله: «الذي قدّر فهدى»، كما أشار إليه على لسان موسىٰ عليه السلام في خطابه لفرعون: ﴿الذي أعطىٰ كلّ شيء خلقه ثم هدىٰ﴾[1].

٣ ـ طريق الفلسفة:

تقدم عرضُ طريقين لمعرفة اللّه، الأوّل: يدرك فيه الذهن البشري الباري تعالىٰ بشكل مباشر، دون أن يتكأ على شيء أو يعتمد على أصل. وهذا الإدراك لون من الإدراكات الحسية الباطنية، التي تحصل بنحو

---

١ ـ سورة طه، الآية: ٥٠.

الشهود.

الثاني: معرفته بالواسطة، وذلك باتخاذ الآثار والمخلوقات التي يسميها القرآن الكريم «الآيات» واسطة في الإثبات.

الطريق الثالث: هو الطريق العقلي الفلسفي المحض، الطريق الذي يسلك بواسطة قراءة كلية للوجود والموجود. وفي هذا الطريق لون من الاستدلال، كما هو الحال في الطريق الثاني. ويثبت وجود اللّه بالواسطة أيضاً. لكن الواسطة هنا ليست الآثار والمخلوقات، بل مجموعة أُصول عقلية بديهية أو نظرية(١).

يقوم الفيلسوف عبر هذا الطريق بدراسة عامة حول الموجود والموجودات، ويسعىٰ أنّ تتم دراسته ما أمكن بشكل أكثر دقة وتحليلاً.

وقد انتهىٰ الفلاسفة في درسهم إلىٰ أنّ وجود واجب الوجود أمر

---

١ ـ هناك من يدّعي: أن ليس هناك أيّ أصل بدهي عقلي. وكل فكرة نذعن بها يلزم ان تكون محسوسة بشكل مباشر أو تثبت بدليل. وكل فكرة غير محسوسة ولا دليل عليها، أي ما تسمىٰ بالبديهية العقلية لا يمكن الإيمان بها.

ناقشنا هذا الموضوع بشكل مفصل في هوامش المجلد الثاني من كتاب «أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، ونكتفي هنا بإشارة بسيطة، فنقول إنّ قاعدة «كل فكرة نذعن بها لابدّ أن تكون محسوسة أو تثبت بدليل». نفسها فكرة، وبحكم هذه القاعدة المدعاة أمّا أن تكون محسوسة وإمّا ان يكون لها دليل. وممّا لا شك فيه أن هذه الفكرة ليست فكرة حسية، فليست بصرية ولا سمعية ولا تُحس بأيّ حاسة من حواس الإنسان. فما هو الدليل عليها؟ وإذا كان هناك دليل فلابدّ أن يكون محسوساً أو ثابتاً بدليل، ونعود إلىٰ الدليل ولابدّ أن يكون إمّا محسوسا أو ثابتاً بدليل، وهكذا. وحينئذ سوف لا نصل إلىٰ دليل وسوف لا يكون هناك أيّ دليل في العالم على هذه الفكرة. نعم إذا وصلنا في النهاية إلىٰ دليل واضح بذاته فهذا يثبت أنّ هناك مفاهيم لدىٰ الإنسان واضحة وضوحاً كاملاً بحيث تستغني عن الدليل. وعليه فالقاعدة التي تقول «إنّ كل فكرة إمّا أن تكون محسوسة أو تثبت بدليل» ليست قاعدة صحيحة.

ضروري. بمعنىٰ إذا لم يكن واجب الوجود موجوداً فليس هناك شيء موجود، وبما أنّ هناك موجوداً بل موجودات، إذن فواجب الوجود موجود أيضاً.

استدل الفلاسفة على هذه الفكرة باستدلالات مختلفة، وقد جاء بعضها في أبيات المنظومة التي سنأتي عاجلاً على تفسيرها. ونشير في هذه المقدمة إلىٰ أحد الأساليب الرئيسية:

نؤكد بدءً على أنّ الفلاسفة لم يذكروا برهاناً واحداً وفي مجال واحد على إثبات واجب الوجود ووحدته وتجرده عن المادة، وصفاته الثبوتية والسلبية. على أنّ هذا الأمر غير ممكن بنفسه. فالبراهين الفلسفية نظير البراهين الرياضية تطرح على مراحل متتابعة. يثبت الفلاسفة أولاً أنّ هناك واجب وجود في العالم، والعالم لا يخلو من واجب وجود، وفي هذه المرحلة لا يثبت أكثر من ذلك. ولكن هل أنّ واجب الوجود واحد أم متعدد؟ هل هو مجرد أم مادي؟ ما هي صفاته؟ الإجابة على هذه الأسئلة تأتي عبر براهين في مراحل لاحقة. والبرهانان الآتيان ينبغي الالتفات إليهما مع أخذ الملاحظة أعلاه بنظر الاعتبار. وبرهان الصدّيقين هو أحدهما وهو المذكور في المنظومة.

البرهان السينوي:

اقام الفيلسوف والطبيب الإسلامي الكبير أبو علي ابن سينا حسابه العقلي والفلسفي على أساس تقسيم الموجود إلىٰ واجب الوجود وممكن الوجود، وعلى أساس التلازم بين ممكن الوجود وواجب الوجود.

يقول: الموجود حسب الفرض العقلي إمّا أن يكون واجب الوجود،

وإمّا ان يكون ممكن الوجود، أي انّ كل موجود إذا لاحظنا علاقته ذاتاً بالوجود فبحكم بديهية العقل لا يتجاوز أمره إحدىٰ حالتين:

أ ـ أنْ لا ينفك الوجود عن ذاته. وبعبارة أُخرىٰ أن يكون الوجود أمراً ضرورياً لذاته، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ زوجية العدد أربعة، فالزوجية لا تنفك عن الاربعة، وهي ضرورية الثبوت لها. وكما هو الحال بالنسبة إلىٰ (١٨٠ درجة) بالنسبة إلىٰ مجموع زوايا المثلث. مثل هذا الموجود يسمىٰ اصطلاحاً واجب الوجود.

ب ـ أنْ يكون الوجود قابل الانفكاك عن الذات، أي ليس هناك أي مانع لان يكون هذا الشيء غير موجود. وبعبارة أُخرىٰ أنّ الوجود ليس ضرورياً لذاته، فذاته لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم. كما هو الحال في نسبة الزوجية إلىٰ الجوز، والمساحة والحجم والشكل بالنسبة إلىٰ الجسم، مثل هذا الموجود حسب الاصطلاح يسمىٰ ممكن الوجود.

بعد أن عرفنا أنّ هناك موجوداً، بل موجودات في العالم. والموجود ـحسب فرضية العقل ـ لا يتعدىٰ أحد قسمين؛ نقول الآن: كل موجود إمّا أن يكون واجب الوجود، وإمّا أن يكون ممكن الوجود. إذا كان واجب الوجود فيثبت ما ندعيه من أنّ العالم لا يخلو من واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود فلابد من واجب الوجود، لكي يتوفر هذا الممكن على الوجود. لأن ممكن الوجود لا يقتضي بذاته أن يكون موجوداً؛ إذن فوجود الممكن وعدم وجوده رهن علة خارج ذاته، وبوجود هذه العلة يوجد، وبعدمها يعدم. نأتي هذه العلة لنرىٰ هل هي واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، إذا كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإذا كانت ممكنة الوجود فهي بحاجة إلىٰ علة أُخرىٰ، وهذه العلة أيضاً إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة

وإذا كانت ممكنة فهي بحاجة إلىٰ علة أُخرىٰ، وهكذا إلىٰ أن ننتهي إلىٰ واجب الوجود، إذ ان لم ننته إلىٰ واجب الوجود يلزم تسلسل العلل غير المتناهية، وقد ثبت في أبحاث العلة والمعلول امتناع تسلسل العلل غير المتناهية .

إذن؛ خلاصة البرهان السينوي هي : كل موجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً يلزم أن ينتهي إلىٰ الواجب وإلاّ يلزم تسلسل العلل، وتسلسل العلل محال .

ذكر ابن سينا هذا البرهان في النمط الرابع من كتابه «الإشارات» وعدّه أفضل برهان، لأنّه لم يتخذ من أي موجود آخر مقدمة لإثبات الواجب . إنّما المقدمة التي اعتمدها هي وجود موجود في العالم وأنّ العالم ليس خيالاً في خيال . على أنّ هذه المقدمة البديهية تشكل الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسطة وهي من أوضح البديهيات . نعم لم يعتمد برهان ابن سينا على افتراض أي موجود آخر كالإنسان أو الحيوان أو الحجر . . لكي يتخذه سُلّماً لاثبات وجود اللّه . بل اتخذ مجموعة قواعد عقلية قطعية أساساً لهذا البرهان وهي :

١ ـ أنّ هناك موجوداً أو موجودات في العالم، والعالم ليس عدماً في عدم .

٢ ـ الموجود بحسب الحصر العقلي إمّا أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً .

٣ ـ الممكن بحاجة في وجوده إلىٰ علة موجدة .

٤ ـ سلسلة علة الممكنات يجب أن تنتهي بالواجب لأنّ التسلسل محال .

نعت ابن سينا هذا البرهان ببرهان الصدّيقين؛ لأنّه لم يتخذ موجوداً خاصاً سلّماً لاثبات الواجب، وذهب إلىٰ أنّ الواجب نفسه دليل على إثبات نفسه في هذا البرهان. كشروق الشمس دليل على الشمس.

لكن صدر المتألهين رغم اعتقاده بسلامة برهان ابن سينا لكنّه لم يعده أكمل البراهين التي تستحق أن تنعت ببرهان الصديقين. بل برهان الصديقين برهان آخر سنأتي عليه خلال شرح النظم [1].

---

١ ـ يقوم برهان الصدّيقين الذي طرحه صدر الدين الشيرازي على أصلين من أُصول فلسفته؛ أصالة الوجود، ووحدة الوجود. وإليك تقرير البرهان:

يستدعي هذا البرهان مقدمتين:

المقدّمة الأولىٰ: ثبت في محله انّ الماهيات أُمور اعتبارية، وما له التحقق بغض النظر عن الاعتبار الذهني وما له واقع بل عين التحقق والواقع هو الوجود. وهذه الفكرة هي مسألة أصالة الوجود. وصدر المتالهين بطلُ هذا الاتجاه بين الفلاسفة، فهو الذي بدأ طرحها بهذا الشكل واقام عليها براهين متينة، وتطلب هذه المسألة في أبحاث الأُمور العامة.

المقدّمة الثانية: الوجود ـ الذي هو المتحقق بل عين التحقق ولا شيء سواه بناء على أصالة الوجود ـ يقتضي بذاته الوحدة، أي أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لا حقائق متباينة، وبتعبير آخر حقيقة الوجود طبيعة واحدة وليست طبائع متعددة. ثمّ إنّ هذه الحقيقة بذاتها من حيث هي وجود تقتضي الوحدة. إذن فكل شيء فرضناه حقيقياً يرجع في النهاية إلىٰ هذه الحقيقة الواحدة. أي انّ كل ما هو موجود فهو عين حقيقة الوجود أو تجلياته وظهوراته، ولا ثاني له على كل حال.

إذن؛ الأصيل في ضوء المقدمة الأولىٰ هو حقيقة الوجود، وفي ضوء المقدمة الثانية الوجود واحد ولا ثاني له. حينئذ نقول: إنّ هذه الحقيقة إمّا واجبة وإمّا ممكنة. وإذا كانت واجبة فهو المطلوب، وإذا كانت ممكنة فهي قائمة بالغير، وبما أن حقيقة الوجود ليس لها ثانٍ وليس في الوجود غير حقيقة الوجود إذن فإذا كانت قائمة بالغير فهي قائمة بنفسها، إذن فحقيقة الوجود ليس ما وراءها شيء لتقوم فيه، إذن فهي حقيقة واجبة، والسبزواري يقول:

ثمّ الوجود إن كان واجباً فهو ومع الإمكان قد استلزمهُ ⇦

⇦ في ضوء هذا البيان يتضح انّ الفيلسوف حينما يتأمل عالم الوجود يتفحصه بنظرة فلسفية دقيقة فسوف يكتشف في الخطوة الأولىٰ الحقيقة الوجوبية، وثمّ يتلمس الممكنات، وإذا أراد المضي في رحلته الفلسفية العقلية فمن المحتم عليه أن يتخذ الواجب سلّماً لإثبات وجود الممكنات. على انّ وجود الممكنات ليس مرحلة ثانية بعد وجود الباري، بل تجليات لذات الباري، وليست في مرتبة ذات الحق رغم أنّ ذات الحق في مرتبتها. **﴿هو معكم اينما كنتم﴾** (الحديد، الآية ٤).

﴿ما يكون من نجوىٰ ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم﴾ (المجادلة، الآية ٧).

لهذا البرهان ميزتان، إحداهما أنّ هذا البرهان لا يتكأ على استحالة التسلسل والدور، ولا يجد من يشك في امتناع التسلسل خللاً في هذا البرهان. والأخرىٰ ليس هناك شيء ولا مخلوق من المخلوقات أُستخدم واسطة في إثبات ذات الحق. وهذا هو المفهوم الفلسفي لمقولة الإمام علي ﷺ المشهورة:

«يا من دلّ بذاته على ذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته» (دعاء الصباح).


في أحكام ذات الواجب

في إثبات وجود الحق تعالىٰ

موجود الحق العليّ صفاته **مـا ذاتـه بذاتـه لذاتـه**

الشــــرح : عُرِّف في هذا البيت ـ حيث يبدأ بحث الإلهيات بالمعنىٰ الأخص ـ مفهوم واجب الوجود. بدهي أنّ كل موضوع نريد إثباته أو نفيه علينا أولاً أن نحدده بنفسه لكي لا تتداخل علينا الأبحاث. فحالة الباحث في النفي والإثبات تشبه حالة الرامي فعليه تحديد الهدف بدقة أولاً، وإلاّ فإذا كان الرامي يخطأ تحديد الهدف من البداية فسوف يخطأ إصابته حتىٰ لو كان من أمهر الرماة. بل كلما كان ماهراً كلما ابتعد أكبر عن الهدف.

فما هو المعني بواجب الوجود؟

المفهوم اللفظي لهذه الكلمة واضح، فواجب الوجود يعني أنّ وجوده ضروري، ومقابله ممكن الوجود، الذي ليس له من الوجود إلاّ إمكانه.

التصور العام للّه هو أنّه موجود يستحيل عدمه، ويتحتم وجوده. وإذا تجاوزنا المفهوم اللفظي للكلمة فعلينا أن نفكر بشكل أعمق لنرىٰ ما هو ملاك وجوب الوجود؟ وأين يكمن الفرق بين ممكن الوجود وواجب الوجود؟ لِمَ

أصبح هذا واجباً وكان ذلك ممكناً؟ وهل أنّ واجب الوجود عبارة عن الموجود الذي يوجد وينتظم بنفسه؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فمن المحتم أنّ واجب الوجود واجب لأنّه يصنع نفسه. وعلى هذا الأساس فواجب الوجود له لميّته، ويصح الاستفهام عن سبب وجوده، لكن هذه اللميّة قائمة بذاته وهو الذي رفع حاجته بنفسه، وبعبارة أوضح إنّه صانع نفسه، خلافاً للموجودات الأُخرىٰ التي تسد حاجتها بواسطة موجود آخر نسميه «علة»، ولميّتها قائمة في هذا الموجود الآخر.

هناك تصور آخر عن واجب الوجود، وهو عبارة عن المخلوق الذي لا خالق له، أي أنّ واجب الوجود كأي موجود آخر مخلوق، لكنّه لا خالق له. فلا هو خالق نفسه، ولا غيره خالق له. وعلى أساس هذا التصور يضحي واجب الوجود استثناء في قانون العلية. فكل مخلوق له علة إلاّ واجب الوجود. بينا كان التصور الأول مغايراً لهذا التصور، لأنّه لم يفرض فيه خرقاً لقانون العلية، بل فرض أنّه خالق وعلة نفسه، فهو علة ومعلول.

وحينما نتفحص بدقة كلمات كثير من العلماء الماديين نجد أنّ تصورهم عن واجب الوجود لا يتعدىٰ اللونين أعلاه[1] غير أنّ هذه التصورات والتعريفات بدائية جاهلة. وإذا أردنا تعريفاً قريباً من الدقة علينا أن نصغي إلىٰ كلمات الإلهيين أنفسهم.

الثابت لدىٰ جميع الإلهيين هو أنّ ذات واجب الوجود ذات مستغنية كاملة وبسيطة، ولا سبيل لمفهوم المخلوقية إلىٰ هذه الذات. فهي قائمة بنفسها وقيّوم على الكون وبها يقوم العالم. على أنّ الإلهيين افترقوا اتجاهات

---

١ ـ راجع «أسباب النزعة المادية» للمؤلّف، بحث العلة الأولىٰ.

مختلفة في تحديد ملاك الحاجة إلىٰ العلة وملاك الكمال والاستغناء الذاتي لواجب الوجود.

اعتمد المتكلمون لأسباب سنوضحها لاحقاً على مفهوم الأزلية والقدم في تحديد ملاك الاستغناء والكمال الذاتي لواجب الوجود، فالتصور الكلامي لذات الحق الملازمة للكمال والاستغناء معادل لذات القديم والأزلي. أي الذات التي كانت دائماً وليس هناك وقت لم تكن. القدم يساوي وجوب الوجود وامتناع العدم لدىٰ المتكلمين.

لكن جمهور الفلاسفة ذهبوا إلىٰ أنّ مفهوم القدم ليس كافياً لتعريف ذات الحق وتشخيص ملاك الكمال والاستغناء الذاتي للحق. فهؤلاء يرون أنّ ذات الحق قديمة مفهوم سليم لكن القديم لا يساوي ذات الحق، فليس هناك مانع في أن تكون بعض المخلوقات ومعلولات ذات الحق قديمة أيضاً. ويرون أن العقول القاهرة ومادة المواد مخلوقة ومعلولة ذات الحق وقديمة أيضاً. لقد اتكأ الفلاسفة على مفهوم وجوب الوجود ذاته وقالوا إنّ واجب الوجود عبارة عن الذات التي نسبتها إلىٰ الوجود نسبة الضرورة ويستحيل عليها العدم.

أمّا ما هو ملاك صيرورة الذات واجبة فقد انتهوا إلىٰ أنّ واجب الوجود ذات ماهيتها عين الوجود، وحيث أنّها متوفرة على الوجود في مرتبة ذاتها فهي في مرتبة ذاتها ليست فاقدة للوجود لكي تحتاج إليه. إذن فعينية الذات والوجود ملاك استغناء وكمال ذات الحق تعالىٰ، وحيث إنّ ذاته عين الوجود والوجود نقيض العدم؛ إذن يستحيل عليه العدم.

جوهر البحث ـ حسب وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة ـ بصدد الواجب والممكن هو أنّ الممكن موجود مركب من الماهية والوجود، أمّا واجب

الوجود فهو صرف الوجود، ومن هنا فالحديث حول إثبات واجب الوجود يرجع إلى الحديث حول حقيقة هي صرف الوجود.

وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة أدق من وجهة نظر المتكلمين، لكن لصدر المتالهين بياناً أكثر دقة. فهو كما لم ير كفاية مفهوم القديم لإعطاء ملاك الاستغناء والكمال الذاتي لم ير أيضاً كفاية عينية الذات والوجود لإعطاء هذا الملاك. يعني: أنّ بساطة الذات وكونها وجوداً صرفاً لا يشكل دليلاً على وجوب الوجود والغنىٰ والكمال المطلق. بل كون الذات عين الوجود يمثل دليلاً على أنّ الموجود المفروض موجود حقيقي وليس اعتبارياً. وحسب الاصطلاح يكون موجوداً بذاته، وليس موجوداً بغيره.

وباصطلاح آخر إنّه ليس بحاجة في اتصافه بالوجود إلىٰ حيثية تقييدية وواسطة في العروض، وهذا بنفسه لون من الغنىٰ، لكنّه لا يكفي لإثبات وجوب الوجود. بل يشترط في إثبات الوجوب للموجود أن يكون ـ مضافاً إلىٰ كونه موجوداً حقيقياً وليست له حيثية تقييدية وواسطة في العروض ـ غنياً عن الحيثية التعليلية أيضاً.

وهاتان الحيثيتان يمكن انفكاك كل منهما عن الأخرىٰ. إذن؛ فواجب الوجود موجود «بذاته» و «لذاته» أيضاً. ومن الخطأ أنْ يتوهم التلازم بين «بذاته» و«لذاته». ومن هنا يلتزم صدر المتألهين بذكر قيدي «لذاته وبذاته» في تعريف واجب الوجود.

مفهوم (بذاته ولذاته) لدىٰ صدر المتالهين:

يرىٰ جمهور الفلاسفة أنّ الموجود إذا كان بذاته فهذا دليل على أنّه لذاته أيضاً. لكن صدر المتألهين ذهب إلىٰ أنّ الموجود يمكن أن يكون بذاته

وليس لذاته. ومن هنا أصرَّ على أنّنا حينما نعرّف ذات الواجب فلابدّ من ذكر القيدين معاً لكي يمكننا بهذين القيدين تقديم تصور صحيح عن ذات واجب الوجود بالذات الغني بالذات والقائم بالذات.

«لذاته» ـ كما يرىٰ الحكماء ـ يعني أنّه لا لغيره، أي أنّه وجود قائم بالذات لا بالغير، و«بذاته»، يعني أن الوجود عين الذات. أي أنّ حقيقته عين حقيقة الوجود. فكل من «لذاته» و «بذاته» يمثل لوناً من الاستغناء. فـ«لذاته» يعادل مفهوم الاستغناء عن الواسطة في الثبوت والحيثية التعليلية، و«بذاته» يعادل مفهوم الاستغناء عن الواسطة في العروض والحيثية التقييدية[1] وعلى أي حال فمفهوم واجب الوجود يتكأ قبل كل شيء على مفهوم الاستغناء.

إذن؛ تصورنا عن واجب الوجود ـ وفق التعريف المتقدم ـ عبارة عن

---

١ ـ نقدم إيضاحاً هنا لأُولئك الذين يرغبون في التعرّف على هذه المصطلحات، بغية جلاء الفكرة، وجلاء الفرق بين الموجود لذاته والموجود بذاته، حيث نقول إنّ الأوّل غني عن الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت، والثاني غني عن الحيثية التقييدية والواسطة في العروض، حينما ينسب الذهن البشري صفة إلىٰ موصوف، فالعلاقة بين هذه الصفة والموصوف على نحوين:

١ ـ أن يتصف الموصوف بالصفة دون أي واسطة ودون تدخل أي أمر آخر. يعني: أنّ ذهننا حينما يحكم باتصاف الموصوف بتلك الصفة فهو يحكم بملاك ذات الموصوف فحسب، وليس هناك أي شيء آخر غير الموصوف ذاته ملاك ـ حسب تصور أذهاننا ـ لاتصاف هذا الموصوف بالصفة، وحينئذ نقول: إنّ هذا الشيء متصف بهذه الصفة دون أي حيثية تقييدية، وبلا أي واسطة في العروض.

٢ ـ أن يتصف الموصوف بالصفة مع الواسطة، أي أنّ الذهن لا يحكم باتصاف الموصوف بالصفة لذات الموصوف، بل يتحد الموصوف مع شيء آخر بنحو من أنحاء الاتحاد ويكون ⇦

الموجود الضروري الوجود والممتنع العدم، بحكم كونه مستغنياً في تحققه ووجوده عن كل حيثية وكل عنوان آخر. بغض النظر عن كل حيثية وراء ذاته

⇦ هذا الشيء ملاك اتصاف الموصوف بالصفة. ونحن ننسب الصفة إلىٰ الموصوف بنحو من أنحاء التسامح العرفي أو العقلي - والتسامحات العقلية كثيرة أيضاً ولابدّ من تشخيصها لكي نتجنب الخلط والاشتباه -.

فالصفة هي صفة الواسطة حقيقة، ونحن ننسب الصفة إلىٰ الموصوف بملاحظة الاتحاد القائم بينه وبين الواسطة. ومثل هذه الواسطة تسمىٰ حيثية تقييدية أو واسطة في العروض.

يمكننا إيضاح بحثنا هنا مستعينين بالمجازات العرفية رغم كونه بحثاً فلسفياً، إذ قلنا إنّ التسامح والتعدي من الاصل إلىٰ المجاور والمتحد لا ينحصر في القضايا العقلية. يقول الأدباء: إنّ استعمال اللفظ في المعنىٰ يتم على نحوين: الحقيقة والمجاز. فإذا أُستعمل اللفظ في معناه الاصلي وإذا أُسندت صفة إلىٰ موصوفها الواقعي فيسمىٰ هذا الاستعمال وهذا الاسناد (حقيقة). أمّا إذا استعمل اللفظ في أحد المعاني المناسبة لمعناه، أو نسبت الصفة إلىٰ ما يلابس الموصف فسوف يكون الاستعمال والإسناد مجازياً.

الاستعمالات المجازية جزء من طبيعة جميع الشعوب على اختلاف لغاتها، كما أنّ إسناد مفهوم لغير مصداقه الحقيقي أمر يمارسه العرف والأدباء. لكن هناك مراحل أكثر دقة. فالأدباء والعرف يرىٰ بعض الإسناد حقيقياً، لكن التحليل الفلسفي الدقيق يراه مجازياً. كما لو نسبنا الحركة إلىٰ الشخص الجالس في السفينة وقلنا إنّه تحرك من مكانه. بينا التحليل الفلسفي لا يرىٰ للجالس في السفينة اي حركة مكانية، بل حركته حركة بالعرض، أي إنّ لوناً من المجاز في هذا الإسناد. وكذلك لو قلنا: إنّ الثلج أبيض، فالتحليل الفلسفي الدقيق يرىٰ أنّ الابيض هو البياض لا الثلج. أو قلنا: الإنسان موجود، بينا التحليل الفلسفي الدقيق يرىٰ أنّ الموجود هو وجود الإنسان لا الإنسان ذاته (ماهية الإنسان).

إذا قال قائل: إنّ الجالس في السفينة لا يتحرك، إذن لِمَ ننسب الحركة إليه؟ وإذا كان الثلج غير أبيض والأبيض هو البياض فقط، فلِمَ ننسب البياض إلىٰ الثلج، وإذا كان الموجود هو وجود الإنسان فلِمَ ننسب الوجود إلىٰ الإنسان؟

⇦

سواء أكانت حيثية تقييدية أم كانت حيثية تعليلية، وهو باعتبار ذاته ضروري الوجود لأنّ ذاته عين الوجود وهو قائم بذاته وليس قائماً بغيره.

الفلاسفة الأقدمين أمثال ابن سينا يرون أنّ الموجود إذا كان بذاته وكان وجوده عين ذاته فهذا بنفسه ملاك على كونه لذاته، أي كونه قائماً بنفسه. لكن صدر المتألهين الذي يستند إلىٰ نظرية أصالة الوجود لا يرىٰ كفاية كون

⇦ الجواب: انّ الارتباط بين السفينة والجالس وبين البياض والثلج والوجود والإنسان ارتباط وثيق جداً، بحيث تسمح لنا أذهاننا أن نعدي حكم أحدهما إلىٰ الآخر. فالاتحاد القائم بينهما بالغ درجةً بحيث كلما وجد الذهن هذا اللون من الاتحاد فسوف يعدي أحكام أحدهما إلىٰ الآخر.

إذن؛ فمعنىٰ أنّ ذات واجب الوجود موجود بذاته هو: أنّ صفة الوجود ثابتة للواجب بدون توسط أي واسطة وأي حيثية تقييدية. أي أنّ ذات الحق تعالىٰ ليست متحدة مع شيء هو المتصف حقيقةً وواقعاً بالوجود، بل الموجود الواقعي والحقيقي والذي يُنتزع الوجود من صميم ذاته هو ذات الحق تعالىٰ.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ ذات الحق موجود لا يعني انّ هناك ذاتاً ووجوداً وهذه الذات اتصفت بالوجود، بل ذاته عين الوجود وعين الواقع. على هذا الأساس ففرض العدم لذات الواجب يختلف عن فرضها للأشياء الأخرىٰ، إذ أنّ فرض العدم للواجب فرض العدم للوجود. اي أنّ الوجود في حالة كونه موجوداً سيكون معدوماً، وهذا يعني اجتماع النقيضين.

في هذا الضوء حينما نقول إنّ ذات واجب الوجود واجب الوجود لذاته، يعني أنّه ليس له علة خارجية، وبتعبير آخر انّ واجب الوجود موجود بدون حيثية تعليلية. وحينما نقول واجب الوجود واجب الوجود بذاته، نعني أنّه ليس له واسطة في الاتصاف. وبتعبير آخر أنّ واجب الوجود موجود بدون حيثية تقييدية. وبيت شعر المنظومة:

ما ذاته بذاته لذاته — موجود الحق العلي صفاته

يُشير إلىٰ هذه المفاهيم التي أوضحناها بالتفصيل.

الشيء بذاته لكي يصبح لذاته. نعم إذا كان الموجود لذاته فمن المحتم أن يكون بذاته، ولهذا يذكر كلمة بذاته أولاً ثم يذكر لذاته.

في هذا الضوء حينما نبحث عن واجب الوجود وعلة العلل فنحن نبحث عن حقيقة هي مصداق الوجود والوجوب بغض النظر عن كل اعتبار وقيد وحيثية. وهذا معنىٰ «واجب الوجود بذاته ولذاته» الذي نريد إثبات وجوده. وهذا هو التعريف السليم لواجب الوجود، خلافاً لتعريفه بأنّه «الموجود الذي يصنع ذاته» أو «المخلوق الذي لا خالق له». فنحن هنا غير مضطرين للبحث عن استثناء في قانون العلية أو البحث عن علة هي عين المعلول، بل نبحث عن موجود لا تصدق بشأنه المخلوقية والصنع والحاجة إلىٰ علة.

هناك استفهام طرح في بحث الأُمور العامة، نكرره هنا بأسلوب آخر: ما هو ملاك الحاجة إلىٰ علة؟ أي أنّ وجود الأشياء التي تحتاج إلىٰ علة على أيّ أساس يتم وبأيّ ملاك يحصل؟ وباكتشاف ملاك الحاجة إلىٰ العلة في الممكنات يتضح قهراً ملاك استغناء واجب الوجود. وبعبارة أشمل: كيف تفترض بعض الموجودات محتاجة إلىٰ علة وتفترض بعضها مستغنية؟ وهل أنّ الشيئية وحدها ملاك الحاجة أم هناك أمر آخر؟

الجواب المطروح لهذا الاستفهام هو: أنّ مجرد الشيئية ليست ملاكاً للحاجة؛ لأنّ الشيء كما يمكن أن يكون محتاجاً وممكناً وناقصاً يمكن أن يكون أيضاً مستغنياً وكاملاً، إنّما الملاك هو النقص لا الشيئية والموجودية التي تحكي عن الكمال. وقد حاول كل من المتكلمين والفلاسفة تحديد هذا النقص الذي يشكل أساس الحاجة إلىٰ العلة.

ذهب المتكلمون إلىٰ أنّ هذا النقص هو «الحدوث»، فالموجود حيث

هو حادث ولم يكن ثُمَّ كان فهو ناقص وبحاجة إلىٰ علة، ويقابله «القدم» حيث هو ملاك الوجوب الذاتي، والاستغناء عن العلة.

اعترض الفلاسفة على المتكلمين، وقالوا إنّ ملاك الحاجة إلىٰ العلة يجب التماسه في ذات الأشياء لا في العدم السابق، الذي هو منشأ انتزاع الحدوث، وكل حادث بحاجة إلىٰ علة، لكن لا من حيث هو حادث. فليس هناك أي مانع في كون الموجود قديماً وبحاجة إلىٰ علة. ذلك لأنّ ملاك الحاجة إلىٰ العلة هو أنّ للشيء في ذاته «خلاء وجودي»، أي أنّ ذاته مغايرة لحقيقة الوجود، فذاته أمر محايد بذاته بالنسبة للوجود والعدم. اطلق الفلاسفة على هذه الذات «ماهية»، وعلى هذا الحياد واللاقتضائية «إمكان ذاتي»؛ لذا قالوا إنّ «الإمكان الذاتي» مناط الحاجة إلىٰ العلة.

وعلى العكس يكون «الوجوب الذاتي» مناطاً للغنىٰ عن العلة. يعني: أنّ حقيقة ذات الشيء ليست محايدة بالنسبة للوجود والعدم، بل الذات بنفسها مقتضية للوجود.

أكّد الفلاسفة على أنّ الذات التي تقتضي الوجود بنفسها وتمتنع عن العدم هي عين الوجود، ومن هنا فملاك الغنىٰ وملاك وجوب الوجود أيضاً هو «الملاء الذاتي». هذا هو مذهب الحكماء أمثال الفارابي وابن سينا حتىٰ عصر صدر الدين الشيرازي. نعم هناك أقلية لم تطرح موضوع «الملاء والخلاء» الوجودي، وذهبوا إلىٰ أن ليس هناك أي ضرورة لكي تضحي ذات واجب الوجود عين الوجود، وليس هناك مانع لكي تكون ذات واجب الوجود ماهية لها وجود، غاية ما في الأمر أنّ ماهية الواجب مجهولة الكنه.

إذن حسب وجهة نظر الفلاسفة السينويين تكون الماهوية ملاك

الحاجة. والتوفر على الماهية يؤدي إلىٰ «خلاء» الوجود والعدم في ذات الشيء، ولابدّ من علة لكي تملأ هذا الخلاء. وكل ذي ماهية في ذاته يحتاج إلىٰ علة، وما ليس كذلك، أي ما كانت ذاته عين الوجود والواقع فلا حاجة له إلىٰ علة.

أمّا لِمَ تضحي بعض الموجودات عين الوجود وبعضها ليست كذلك؟ أجاب ابن سينا على هذا الاستفهام في إلهيات الشفاء وقال: إنّ شدة الوجود وكمال الفعلية ملاك الغنىٰ عن الماهية.

نهجُ الفلاسفة السينويين يبدأ بطرح الفرضية العقلية، التي تقسم الموجود إلىٰ واجب وممكن، ثم بحكم استحالة التسلسل لابدّ أن تنتهي سلسلة العلل إلىٰ العلة الأولىٰ وواجب الوجود. ثم طرحوا ملاك الحاجة والغنىٰ عن العلة وعدّوا «الإمكان» ملاك الحاجة و«الوجوب» ملاك الغنىٰ. وقرروا أنّ منشأ الإمكان ماهوية الشيء، ومنشأ الوجوب اللاماهوية، ثم ذهبوا إلىٰ أنّ منشأ اللاماهوية هو شدة الوجود وكمال الفعلية. ومن الممكن أن نستنتج أنّ منشأ الماهوية ضعف الوجود ونقص الفعلية، على أنّ هذا الاستنتاج لم يرد في كلمات الفلاسفة السينويين.

لكن وجهة نظر صدر المتألهين تختلف عن وجهة نظر الحكماء المتقدمين. فرغم اعتراف صدر المتألهين بأن كل حادث يحتاج إلىٰ علة وأنّ كل ممكن يحتاج إلىٰ علة، لكن بدأ سيره بطرح مسالة أصالة الوجود، وانتهىٰ إلىٰ أنّ الوجود هو الأصيل والماهية أمر اعتباري، ثم طرح مسالة مراتب الوجود من حيث الشدة والضعف، وأثبت أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب. بعد هذه المراحل طرح موضوع ملاك الحاجة إلىٰ العلة، وذهب إلىٰ أنّ أساس الحاجة والغنىٰ تكمن في الوجود ذاته، لا في

الماهية.

وبحكم اعتقاد صدر المتألهين بأنّ الماهية أمر اعتباري ذهب إلىٰ أنّ الماهية «موجود بغيره» وليس «موجوداً بذاته» بينا ذهب إلىٰ أنّ الوجود عامة «موجود بذاته»، لكن مراتب الوجود بعضها «موجود لذاته» وهذا متصور في واجب الوجود، وبعضها «موجود لغيره» وهي سائر الموجودات الأخرىٰ. إذن فالحق تعالىٰ «موجود بذاته لذاته» لكن ـ كما رأينا ـ حصر الفلاسفة المتقدمون على صدر المتألهين الموجود بذاته في الحق تعالىٰ، والسبزواري في المنظومة تابع نهج صدر المتألهين الفكري حيث قال:

ما ذاته بذاته لذاته   موجود الحق العلي صفاته

بُرهانُ الصدّيقين

إذا الوجود كان واجباً فهو ومع الإمكان قد استلزمه

الشرح: طرح في هذا البيت البرهان المعروف ببرهان الصديقين، وهو من ابتكارات صدر المتألهين. ذكرنا فيما سبق برهان ابن سينا، الذي أقامه على أساس فكرة الإمكان والوجوب وإثبات امتناع التسلسل. ونأتي هنا على بيان برهان الصديقين:

بدءً ينبغي أن نفصل الحديث حول فكرة سبق أنْ طرحناها في الإجابة على الاستفهام حول ملاك حاجة الأشياء إلىٰ علة، وملاك استغناء العلة الأولىٰ عن العلة، قلنا: إنّ هناك نظريات مطروحة في الميدان، ونُشير هنا إلىٰ أنّ الاستفهام طرح بصورة أُخرىٰ بين حكماء الغرب، ولا يزال مشكلة لاعلاج لها. فقد بدأوا بطرح السؤال عن العلة الأولىٰ، وقالوا: لماذا أصبحت العلة الأُولىٰ علة أُولىٰ؟

إنّ إجابة حكماء ومتكلمي المسلمين على الاستفهام حول ملاك حاجة المعلول إلىٰ العلة جواب على استفهام حكماء الغرب أيضاً؟ لانّ الدليل على

ملاك الحاجة يوضح ملاك الغنىٰ أيضاً .

قلنا إنّ هناك اتجاهين فكريين في هذا المجال، أحدهما اتجاه مدرسة ابن سينا، والآخر اتجاه مدرسة صدر المتألهين.

سلوك الحكماء السينويين يبدأ بتقسيم الموجود بالقسمة العقلية إلىٰ واجب وممكن، ثم يثبتون أنّ وجود الممكن بدون الواجب أمر غير معقول بحكم امتناع تسلسل العلل غير المتناهية. ثم تناولوا بعد ذلك صفات واجب الوجود، أي الظواهر التي تلازم واجب الوجود من الوحدة والبساطة والأزلية والابدية والعلم والحياة والقدرة والإرادة وغيرها. واكتشفوا أنّ واجب الوجود وجود محض لا ماهية له؛ خلافاً للممكنات أي المركبات من الوجود والماهية .

وعند هذه المرحلة من البحث توفر هؤلاء الحكماء على الإجابة الصحيحة عن الاستفهام حول علة وجوب وجود واجب الوجود، ولِمَ أضحت العلة الأُولىٰ علة أُولىٰ؟ وخلاصة هذه الإجابة:

أنّ الاستفهام عن علة الوجود إنّما تصح إذا كان الشيء خالياً من الوجود. أمّا إذا لم يكن خالياً من الوجود فالاستفهام خطأ. أمّا ممكن الوجود فهو ذات في مرتبة الذات خالية من الوجود، والوجود يرِد عليها. ومن هنا يصح الاستفهام : لِمَ وما هي الوسيلة التي تملأ بها هذه الذات؟ فهذه الذات لا يمكنها أن تملأ ذاتها، إذن لابد من وسيلة أُخرىٰ لها صلاحية الملأ، فتملأ بواسطتها.

أمّا واجب الوجود فبحكم كون ذاته مساوية للموجودية وعينها، فليس في مرتبة ذاته خلاء من حيث الموجودية لكي تملأ.

في ضوء هذا النهج الفكري السينوي يكون الأمر الذي يوصلنا إلىٰ

غنىٰ واجب الوجود عن العلة هو نفسه الذي يثبت لنا أصل وجود واجب الوجود، وهو امتناع تسلسل العلل غير المتناهية .

اتضح حتىٰ الآن أنّ مجرد الموجودية أو الشيئية ليست ملاك الحاجة إلىٰ العلة. والخطأ الذي ارتكبه فلاسفة أوروبا هو أنّهم حسبوا أنّ الموجود لابدّ أن تكون له علة، وكل الموجودات على هذه القاعدة، وليس هناك معنىٰ لاستثناء واجب الوجود.

وإذا كان الشيء يمكن أن يكون شيئاً موجوداً بلا علة إذن فمن الممكن أن تكون جميع الموجودات بما فيها واجب الوجود بدون علة. يقول «راسل» في كتابه «لِمَ لم أكن مسيحياً» :

«إذا كان لابدّ لكل شيء من علة، فلابدّ أن يكون للّه علة، وإذا أمكن لشيء أن يكون موجوداً بلا علة فهذا الشيء يمكن أن يكون اللّه ويمكن أن يكون الكون أيضاً».

الإجابة على هذا الادعاء على أساس منهج ابن سينا هي :

ليس كل شيء بحاجة إلىٰ علة، وليس كل شيء غنياً عن العلة، بل الشيء الذي له في ذاته خلاء الموجودية بحاجة إلىٰ علة، والشيء الذي ليس له مثل هذا الخلاء، وذاته عين الموجودية فهو ليس بحاجة إلىٰ علة[1] ويتضح ضمناً أنّ مقولة المتكلمين (الحدوث ملاك الحاجة إلىٰ العلة) غير سليمة؛ لأنّنا لو فرضنا ـ من باب فرض المحال ـ أنّ الشيء حادث، وليس في ذاته خلاء عن الموجودية فهو ليس بحاجة إلىٰ علة. وإذا فرضنا أنّ الشيء أزلي وقديم، ولكنّه في مرتبة ذاته خالٍ من الوجود فهو بحاجة إلىٰ علة، أي أنّ هناك علة على الدوام تملأ هذا الخلاء.

---

١ ـ بغية مزيد من الإيضاح راجع كتابنا «أسباب النزعة المادية».

نهج صدر المتالهين الفكري:

أمّا نهج صدر الدين الشيرازي فهو لا يقتفي أثر الفلاسفة السينويين، هذا النهج الذي لا يخلو من أعوجاج، بل يبدأ من «الموجود»، الذي هو موضوع الفلسفة. والإقرار بواقعية الموجود هو الخطوة الأُولى لمسيرة صدر المتألهين، الخطوة التي تشكل مفرق الطرق بين الفيلسوف الواقعي والفيلسوف السوفسطائي.

الموجود إمّا أن يكون ماهية وإمّا أن يكون وجوداً، ولابدّ أن يكون أحدهما أصيلاً والآخر اعتبارياً. ثم يُثبت أنّ الأصيل هو الوجود لا الماهية، وفي الخطوة الثالثة يثبت أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة فقط، والتعدد والكثرة في مراتب ومظاهر هذه الحقيقة.

ثم يتساءل في الخطوة الرابعة: هل أنّ حقيقة الوجود الواحدة الأصيلة واجبة أم ممكنة؟ ثم ينتهي إلىٰ أنّ حقيقة الوجود واجبة وليست ممكنة. إذ لو كانت ممكنة كانت رهن غيرها، بينا ليس هناك شيء وراء حقيقة الوجود لكي ترتهن به حقيقة الوجود.

إذن؛ حقيقة الوجود تعادل الوجوب الذاتي، أي أنّ حقيقة الوجود من حيث هي عين الواقع والحقيقة، وعين الاستقلال عن الغير، وهي ممتنعة عن العدم بغض النظر عن كل حيثية تعليلية أو تقييدية.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ حقيقة الوجود ـ بغض النظر عن كل حيثية واعتبار آخر ـ تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني: أنّ حقيقة الوجود من حيث هو هو تعادل واجب الوجود، ووجود الممكن من حيث هو ليس وجوداً، بل وجود باعتبار وحيثية أُخرىٰ، أي أنّ حيثية المحدودية والتأخر الناشئ من المعلولية تؤدي إلىٰ مراتب تتصف بالفقر والحاجة والإمكان.

وفي ضوء هذا النهج الفكري يتضح بجلاء كامل الجواب على الاستفهام المتقدم: لِمَ أصبح واجب الوجود واجب الوجود؟ ولِمَ كانت العلة الأولى علة أولى؟ إذ أنّ حقيقة الوجود التي هي وحدها الحقيقة الواقعية والأصيلة في عالم الوجود، إذا أخذناها من حيث هي هي فهي عين الغنىٰ والوجوب وعين الأولية والآخرية وعين العلية والمبدئية.

إذن فالسؤال عن العلة الأولىٰ التي هي بذاتها علة أولىٰ سؤال أجوف ولا محل له. وعلى هذا الأساس لا يصح الاستفهام عن علة صيرورة العلة الأولىٰ علة أولىٰ، بل يقع الاستفهام عن سبب عدم صيرورة الموجود علة أولىٰ وصيرورته معلولاً وناقصاً ومحدوداً ومتأخراً ومحتاجاً، أي معلول. والإجابة: أنّ لازم كمال وفعلية حقيقة الوجود هو تجليه وظهوره، واللازم الذاتي للتجلي والظهور هو النقصان والمحدودية والتأخر والحاجة ، وكل ذلك يُساوق المعلولية .

وقِس عليه كلّما ليس امتنع	**بلا تجسّم على الكون وقع**
ثم ارجعن و وَحِّدنها جُمَعا	**في الذاتِ فالتكثيرُ فيما انتُزِعا**

الشرح: يبحث في هذين البيتين عن صفات واجب الوجود. أُشير في البيت الأول إشارة إجمالية إلىٰ الصفات الثبوتية والسلبية. وأنَّ لواجب الوجود بعض الصفات الثبوتية والسلبية، وتضمّن الإشارة إلىٰ معيار الصفات السلبية والثبوتية. وينبغي هنا أن نقرّر:

أنّ الأحكام والصفات التي تثبت لموجود من الموجودات على قسمين، فإمّا أن يتصف بها الموجود من حيث هو موجود، وإمّا أن يكون الوجود وحده غير كافٍ لإثبات الصفة. مثلاً يتصف الموجود بالوحدة أو الكثرة

وبالعلة والمعلول وبالقوة وبالفعل من حيث هو موجود، لكن الموجود من حيث هو موجود لا يتصف بالطول والعرض والحركة والسكون والسواد والبياض. بل بعد أن يتعيّن الوجود في مرتبة خاصة تظهر هذه الصفات والأحكام، مثلاً يصح أن تتساءل حول جسم معين هل هو مكعب أم كروي أم اسطواني؟ ويصح أن تتساءل بشأن إيقاع محدد هل أنّه عالٍ أو منخفض؟ ويصح أن تتساءل بصدد شيء مأكول هل هو حلو أم مر؟ هل هو مالح أو بلا طعم؟ ولكن لا يصح أن تتساءل بشأن مأكول هل هو منخفض أم عال، أو تتساءل بشأن لون من الألوان هل هو مالح أم حلو؟

ولكن يصح الاستفهام بشأن الجميع: هل هي موجودة أم معدومة؟ هل واحدة أم كثيرة؟ ضرورية أم ممكنة؟ بالقوة أم بالفعل؟ حادثة أم قديمة ؟ علة أم معلول؟

نعم هناك بعض الصفات تثبت للأشياء من حيث هي موجودة، والصفات الثابتة لواجب الوجود هي بالطبع الصفات الثابتة للموجود بما هو موجود. أمّا ما هي هذه الصفات، وما هو الفرق بين الصفات الحقيقية والصفات الإضافية؟ فهذا موضوع سنتناوله لاحقاً.

طرح في بيت النظم المتقدم برهاناً بشأن صفات واجب الوجود نظير البرهان الذي تقدم في حقيقة الوجود. أي أنّه إمّا ممكن وإمّا واجب، وإذا كان واجباً فهو المطلوب، أمّا إذا كان ممكناً فيستلزم أن يكون هناك واجب. عين هذا البرهان يجري بصدد صفات الوجود، لأنّها عين الوجود وتختلف عنه اختلافاً مفهومياً.

مثلاً «النور» فهو يساوي الوجود، فأنحاء الوجود بأسره تعادل النورية. وما وراء هذا النور ظلام والظلام عين العدم. على هذا الأساس

فحقيقة النور إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة، إذا كانت ممكنة يستلزم أن يكون هناك واجب. وعين هذا البيان يجري بشأن العلم والحياة والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات.

أمّا البيت الثاني المتقدم فيبيّن أنّ الصفات عين ذات واجب الوجود، وبعضها عين الآخر بحسب الخارج والواقع، وكثرة الصفات كثرة مفهومية لا واقعية، وبغية أن يتضح مفهوم البيتين المتقدمين يلزمنا إيضاح النقاط التالية:

١ ـ أنّ هناك ثلاث نظريات بصدد موضوع «صفات واجب الوجود»:

النظرية الأولىٰ: نظرية المعتزلة.

تذهب مدرسة الاعتزال الكلامية إلىٰ أنّ واجب الوجود لا يتصف بأي صفة، ولا ينعت بأي نعت، بحكم كونه بسيطاً من جميع الجهات، إذ الاتصاف يستدعي لوناً من الكثرة وهي من مختصات المخلوقات.

وحيث إنّ المعتزلة يريدون ملائمة انكارهم مع ما جاء من النصوص الإسلامية من إثبات صفات: الصمد، العليم، الحي، القيوم، الخالق، الباري، المصوِّر... اضطروا إلىٰ طرح قضية النيابة وقالوا: رغم أنّ ذات الحق عارية من كل صفة، لكن أفعال الحق تشبه أفعال الذات المتصفة بالعلم والحياة والقدرة. وما جاء في النصوص الإسلامية من صفات للّه تعالىٰ يؤول على أساس أنّ الذات عارية من الصفات، لكن الحق تعالىٰ يتصف عملاً بهذه الصفات.

النظرية الثانية: نظرية الأشاعرة.

تقف المدرسة الكلامية الأشعرية في الجهة المقابلة تماماً لمدرسة المعتزلة

في موضوع صفات الباري. ذهب الأشاعرة إلىٰ أنّ ذات الحق متصفة بمجموعة صفات، وبحكم كون الصفة مغايرة للموصوف، فصفاته مغايرة لذاته. وبعبارة أُخرىٰ أنّ صفاته زائدة على الذات. وحيث إنّ الموصوف قديم الوجود يلزم أن تكون الصفات قديمة وواجبة كالموصوف. إذن؛ صفات واجب الوجود كذات الواجب واجبة وقديمة أيضاً. ومن هنا اعتقد الأشاعرة بالقدماء الثمانية أي أنّ هناك ثمانية واجبي الوجود.

النظرية الثالثة: نظرية الحكماء المسلمين.

نظرية الحكماء المسلمين نظرية يدعمها المنطق والاستدلال، كما تؤيدها النصوص الإسلامية أيضاً. وهي: أنّ ذات الواجب تتصف في الواقع بمجموعة صفات. وليس لدينا دليل على ضرورة مغايرة الصفة للموصوف. بل الدليل قائم على أنّ صفات الواجب، وبعض صفات الممكنات عين ذات الواجب أو عين ذات الممكن. وسنأتي على تفصيل البحث حول هذا الموضوع. وهذا هو معنىٰ البيت:

ثمّ ارجعن و وَحِّدنها جُمعا   في الذات فالتكثيرُ في ما انتُزِعا

٢ ـ بصدد كثرة المفهوم مع وحدة المصداق لابدّ من التذكير بالأمور التالية: ليس هناك أيَّ مانع من أن يكون الشيء واحداً بحسب الوجود الخارجي، وفي نفس الوقت مصداقاً لمفاهيم كثيرة. إنّما المحال هو أن يكون الشيء مصداقاً للكثير بما هو كَثير، وأن يُنتزع مفهوم واحد من المتكثرات، التي ليس بينها أيّ وجه مشترك.

٣ ـ هناك اختلاف بين ذات الواجب والمخلوقات المادية في الصفات

والأحكام، وهو أنّ المخلوقات والموجودات المادية لابدّ أن تتوفر على أمرين لكي يصح اتصافها بصفات معينة، وهما :

أ ـ أن تكون الصفة غير مستحيلة على الموصوف، أي ممكنة بالإمكان العام.

ب ـ أن تتوفر الشروط وتفقد الموانع. مثلاً لكي يكون زيد متصفاً بالعلم لابدّ أن تكون صفة العلم ممكنة لزيد، وأن تتوفر شروط الدرس والتحصيل العلمي لزيد، وأن لا تحول دونه ودون العلم موانع. حينئذ يصبح زيد عالماً. أي أنّ مجرد إمكان صيرورة زيد عالماً غير كافية لكي يكون زيد عالماً في الواقع.

إذا أخذنا الحجر بنظر الاعتبار فهو فاقد للشرط الأول من شروط العالمية أي إمكانية صيرورته عالماً. أمّا إذا أخذنا الإنسان المتوحش بنظر الاعتبار فهو فاقد للشرط الثاني. إذن فهناك شرطان أساسيان لاتصاف المخلوقات بالصفات.

أمّا بالنسبة إلىٰ واجب الوجود، بل جميع المجردات وما وراء المادة فليس هناك سوىٰ شرط واحد وهو الإمكان وعدم الامتناع. أي أنّنا بمجرد أن نفهم إمكانية الصفة وعدم امتناعها فهذا يكفي للحكم بتوفره عليها. وبعبارة أُخرىٰ: أنّ إمكان كل صفة في ذات الواجب يعادل وجدان وفعلية تلك الصفة فيه. ومن هنا قال في النظم إنّ كل صفة غير ممتنعة على الواجب، وكل صفة تتصف بها الموجودات دون أن تتعين «تجسّم» فهي ثابتة لواجب الوجود.

ثم الطبيعي طريق الحركة ياخذ للحق سبيلاً سلكه

الشـــرح: أشار في هذا البيت إلىٰ البرهان الذي استخدمه علماء

الطبيعة[1] وهو برهان موروث عن ارسطو، وقد تعرض أرسطو ـ كما نقل عنه ـ إلىٰ هذا الموضوع في قسم الطبيعيات من فلسفته. يقوم هذا البرهان على أساس مجموعة مقدمات:

١ ـ هناك حركات زمانية وكمية وكيفية في العالم، كحركات النجوم، والأرض حول الشمس، ونمو النبات والحيوان، والتغييرات الحاصلة في لون وطعم وخواص الأشياء. ولا يمكن إنكار وجود الحركات في العالم، وحتىٰ لو لم نقل بأنّ العالم بأسره حركة، وأنّ العالم موجود متحرك بذاته، فنحن لا نستطيع إنكار وجود الحركة في العالم.

٢ ـ الحركة تحتاج إلىٰ قوة محركة تقارن الحركة وتلازمها. و«قانون الجبر» الفيزيائي لا ينقض هذا الأصل الفلسفي كما قلنا في بحث العلة والمعلول من الأُمور العامة.

٣ ـ ثبت في محله أنّ علة طبيعي الحركة لابدّ أن تكون ذاتها متغيرة ومتحركة. أي أنّ الطبيعة لا يمكن أن تكون مبدأ التغيير، إلاّ إذا كانت ذاتها متغيرة، وقانون «علة المتغير متغيرة» صادق تماماً بشأن العلل الطبيعية.

٤ ـ ثبت في محله أيضاً أنّ تسلسل العلل غير المتناهية محال، أي أنّ سلسلة العلل لابدّ أن تنتهي دائماً بعلة ليست بمعلول.

---

١ ـ مصطلح الطبيعيين هنا يختلف عن المصطلح السائد في عصرنا، حيث يراد من الطبيعيين اليوم منكرو عالم ما وراء الطبيعة. بينا يستخدم مصطلح الطبيعي هنا للدلالة على الباحث الذي يتناول دراسة الجسم بما هو متغير سواء آمن بما وراء الطبيعة أم لا. كما أنّ مصطلح الفيلسوف الإلهي يعني الفيلسوف الذي يدرس الموجود بما هو موجود سواء آمن بالله أم لا. ثمّ لابد أن نلتفت إلىٰ أنّ أرسطو فيلسوف إلهي وطبيعي معاً. والبرهان الذي أقامه على وجود الله برهان طبيعي وليس من زاوية النظر الفلسفية الإلهية. خلافاً لحكماء الإسلام حيث اعتمدوا بدرجة أساسية على البراهين الفلسفية وفق موازين الفلسفة الإلهية.

في ضوء المقدمات أعلاه يتضح أنّ هناك حركات في العالم تحكي عن مجموعة قوىٰ تمثل مبدأ هذه الحركات، وهذه القوىٰ حسب الفرض العقلي إمّا أن تكون طبيعية، وإمّا أن تكون ما وراء الطبيعة.

إذا كانت ما وراء الطبيعة فسوف نصل في الخطوة الأولىٰ إلىٰ ما وراء الطبيعة. أمّا إذا كانت هذه القوىٰ طبيعية ـ وهي كذلك واقعاً لأنّه ثبت في محله استحالة أن تكون الحركات الظاهرية في العالم ناشئة بشكل مباشر عن ما وراء الطبيعة ـ فبحكم ضرورة أن تكون متغيرة فسوف تحتاج إلىٰ قوىٰ أُخرىٰ توجد هذه التغييرات، ثم ننقل الكلام إلىٰ تلك القوىٰ التي هي مبدأ التغيير في هذه القوىٰ، ولابدّ أن ننتهي في المحصلة إلىٰ وجود قوىٰ أو قوة ثانية ما وراء الطبيعة تكون منشأ التغييرات والحركات. وهذا البرهان هو برهان المحرّك الأوّل الارسطي.

برهان الحركة برهان عام أي إنّ كل حركة من الحركات في العالم تصلح لكي تكون نقطة الانطلاق في هذا الاستدلال. ولكن يمكننا أن نطرح هذا البرهان بشكل خاص، ونبدأ من حركة النفس بدءً من العقل الهيولي والعالِم بالقوة إلىٰ العقل والعالم بالفعل.

وبعبارة أدق: من حدّ «العالم العقلي بالقوة» إلىٰ حدّ «العالم العقلي بالفعل»، وقد طرح السبزواري هذا الموضوع في المنظومة بالنحو الذي لا يشكل فيه استدلالاً مستقلاً. وسنطرحه هنا بنحو يشكل استدلالاً مستقلاً.

بدءً لابدّ من بيان مجموعة مقدمات:

المقدّمة الأولىٰ: ثبت في محله أنّ كل ظاهرة من ظواهر الوجود تكون استعداداً قبل ظهورها إلىٰ عرصة الوجود. وأثبت الحكماء أنّ «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها». ومن هنا فكل حدوث وظهور هو نوع من

خروج الشيء من القوة والاستعداد إلىٰ الفعلية والكمال.

المقدّمة الثانية: ثبت في محله أنّ ماهية الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلىٰ الفعلية تدريجياً. وثبت أيضاً أنّ طبيعة كل شيء تخرج تدريجياً من القوة إلىٰ الفعلية. إذن فكل الظواهر تحصل عن طريق الحركة.

المقدّمة الثالثة: الحركة ـ كما أشرنا سابقاً ـ تحتاج إلىٰ محرِّك. والخروج من القوة إلىٰ الفعلية ـ وإن كان دفعياً وغير تدريجي ـ يحتاج إلىٰ مُخرج.

المقدّمة الرابعة: فاقد الشيء لا يعطيه، ولا يمكن لموجود من المرتبة الأسفل أن يمنح الوجود في المرتبة الأرقىٰ.

على أنّنا نعرف أيضاً أنّ العلم والإدراك والتعقل يحصل في مرتبة تكامل الوجود، خصوصاً بناء على اتحاد العالم والمعلوم والعاقل والمعقول.

بعد هذه المقدّمات نقول: إنّ النفس الإنساني في بدايتها، أي في مرحلتها الجنينية موجود بالقوة من حيث العلم والعقل والعالم العقلي. أي أنّ لديها استعداد وإمكانية هذه الصفات، وليست في مرتبة الفعلية والكمال. ثم بعد طي مراحل وتحت تأثير مجموعة عوامل نظير التجارب والمشاهدات والاختبارات، وتحت تأثير عوامل التربية والتعليم يضحي عالماً عقلياً، ويصبح عالماً من الفكر يرقد في زاوية من الوجود.

سؤالنا هنا: من أين تأتي هذه العلوم والمعقولات، وما هو منشؤها ومنبعها؟ فهل هناك شيء آخر غير أشعة النور تؤثر على الأعصاب البصرية وأمواج الصوت تؤثر على العصب السمعي؟ وهل أنّ هذه الأُمور المادية التي تفتقر إلىٰ العلم والعقل تستطيع أن تمنح الإنسان العلم والعقل؟ أم أنّ هذه الأمور مجرد علل إعدادية، أي أنّها تهيء استعداد نفوسنا، ونور العلم والعقل شيء آخر، وهو يُفاض علينا من شمس المعنوية التي هي في ذاتنا.

لاشكّ في صحة ذلك، أي أنّ العوامل المادية التي تؤثر على أجسامنا بواسطة الحواس غير كافية لخروج نفوسنا من عالم الإمكان والاستعداد عالم العقل بالقوة إلىٰ عالم العقل بالفعل. ويمكننا إيضاح هذه الفكرة ببيان أجلىٰ فنقول: إنّ هناك علماً وعقلاً في الكون، ولا أقلَّ من وجوده لدىٰ بني الإنسان. ولا يمكن أن يحدث ذلك لدينا دون أن يكون في الكون مركز للعلم والعقل والفكر. وما لدينا ما هو إلا إشعاع ونموذج من نماذج ما يحفل به هذا المركز.

وبعبارة أُخرىٰ يمكننا أن نقول: إنّ هناك تكاملاً في عالم الطبيعة، أي أنّ الطبيعة باستمرار تطوي طريقها من مرحلة النقص إلىٰ مرحلة الكمال، وما تفتقر إليه من كمال تتوفر عليه تدريجياً وهذه الكمالات تستلهمها من مركز ومنبع، وهو غير الطبيعة؛ إذ افترضنا أنّ الطبيعة تبدأ عملها من النقص والفقر وتدريجياً تتوفر على الكمال، فلابدّ من وجود حقائق ومراكز غير الطبيعة تهدي الطبيعة وتسوقها من النقص إلىٰ الكمال.

لقد سلك المستدلون عن طريق النفس مسلكاً آخر وهو «الغايات» أي إنّ النفس الإنساني دائماً في حالة طلب والطلب لا يمكن دون أن يكون هناك مطلوب. كما أنّ الحركة بدون جهة أمر محال. مضافاً إلىٰ أنّ خصوصية النفس هي أنّها لا تقنع بكل مطلوب سوىٰ المطلوب الذي هو كمال مطلق، ووجوده كل الوجودات ومطلوبيته كل المطلوبيات، وهذا بنفسه دليل على وجود مثل هذا المركز في العالم. على أنّ هذه الأفكار تحتاج إلىٰ مزيد من الإيضاح لا يسعه مجال بحثنا هنا[1].

---

١ ـ قرّر الاستاذ مطهري هذا البرهان بشكل مفصل في دروسه لكتاب «الاسفار».

مَن في حدوث العالم قد انتهج　　فإنّه عن منهج الصدق خرج

الشـرح: حاول المتكلمـون الدخول إلىٰ إثبات صـانع العالم عن طريق حدوث العالم. وكانت محاولة المتكلمين مؤلفة من برهانين، نتيجة البرهان الأول تشكّل صغرىٰ قياس البرهان الثاني:

البرهان الأوّل: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

العالم حادث نتيجة البرهان الأول تأتي صغرىٰ قياس البرهان الثاني:

العـالم حـادث وكل حـادث يحتـاج إلىٰ محـدث فـالعـالم يحتـاج إلىٰ محدث.

ولابدّ للمتكلمين من إثبات قضيتين:

١ ـ كبرىٰ القياس الأول: كل متغير حادث.

٢ ـ كبرىٰ القياس الثاني: كل حادث يحتاج إلىٰ محدث.

طرح المتكـلمـون بيـاناً لإثبات كـبرىٰ البـرهان الأول لم يوافق علـيه الفلاسـفة، لكنّهم ـ أي الفلاسفـة ـ أثبتوا هذه الكبـرىٰ ببيان آخر. أمّا كـبرىٰ القياس الثاني فهي مما لا يمكن إثباته حسب وجهة نظر الفلاسفة. لأنّ مناط الحاجة إلىٰ العلة لدىٰ المتكلمين هو الحدوث بينا يعتقد الحكماء أنّ الإمكان الذاتي لا الحدوث هو ملاك الحاجة إلىٰ العلة. والحادث من حيث هو حادث لا يحتـاج إلىٰ عـلة، ومن هنا فكبـرىٰ القيـاس الثـاني كل حـادث يحتـاج إلىٰ محدث خطأ. ومن هنا نجد السبزواري ينتقد نهج المتكلمين.

والحق هو أنّ مـذهب المتكلمين بصـدد مـلاك الحـاجـة إلىٰ العلة غيـر سليم، ولكن الحـدوث كطريق لاثبـات الصـانع لا يمكن رفضـه، لأنّه رغم كـون الحادث من حيث هو حـادث لا يحتـاج إلىٰ علة، لكن المـمكن يحتـاج إلىٰ علة. وأفضل سبيل لاكتشـاف إمكان العالم هو حـدوثه. وإلاّ فنحن إن

لم نشاهد دلائل نظير الحدوث والتغير في العالم لا يمكننا الحكم بانّ العالم ممكن الوجود. وإذا قلنا إنّ هذا الحكم ممكن فهو أمر عسير جداً على كل حال.

إذن فإذا أردنا سلوك سبيل الفلاسفة السينويين والاعتماد على إمكان العالم، فلابدّ لنا من المرور عبر حدوث العالم، ومن هنا نلاحظ أنّ النصوص الإسلامية تؤكد على حدوث العالم.

إثبات توحيد الحق تعالىٰ

صرف الوجود كثرة لم تَعرضا	لأنّه امّا التــوحّد اقــتــضى
فــهــو وإلاّ واحــد مــا حــصــلا	او كـــان في وحـــدته مـــعلّلا

الشـــرح: من هنا يبدأ بحث التوحيد. بدهي أنّ المقصود هو توحيد الذات، أي أنّ واجب الوجود ليس له أكثر من مصداق واحد، وبتعبير آخر أنّ ذات الحق تعالىٰ ليس لها نظير وشبيه، كما عبّر القرآن الكريم بقوله ﴿ليس كمثله شيء﴾.

إنّ ما تقدم بيانه يتعلق بإثبات ذات واجب الوجود، دون الالتفات إلىٰ وحدة أو كثرة ذات واجب الوجود.

إنّ جميع البراهين التي أُقيمت لإثبات واجب الوجود ـ عدا برهان الصديقين ـ تثبت أنّ العالم ليس خالياً من واجب الوجود، ولا تثبت أكثر من ذلك. ومن هنا فإثبات وحدة واجب الوجود لابدّ من التماسها عبر براهين أُخرىٰ.

وقد أشار في النظم الى أحد هذه البراهين وإيضاحه هو:

أنّ ذات الواجب بالقسمة العقلية لا تخلو من إحدىٰ حالات:

١ ـ إمّا أن تقتضي الوحدة، أي أنّ الوحدة لازم ذاتي له.

٢ ـ وإمّا أن تقتضي الكثرة، أي أنّ الكثرة لازم ذاتي له.

٣ ـ وإمّا أن لا تقتضي أي منهما كما هو الحال في الممكنات.

في الحالة الأولىٰ: إذا كانت ذات الواجب تقتضي الوحدة وكانت الوحدة لازماً ذاتياً له فقد ثبت المطلوب، وهو أنّ واجب الوجود واحد وأنّ الوحدة لازم ذاتي له.

وأمّا في الحالة الثانية: فيلزم أن لا يكون أي واحد من واجبي الوجود موجوداً أيضاً، إذ لو كانت الكثرة لازماً ذاتياً، يلزم أن يكون الواحد كثيراً لأنّ ذات الشيء ليست منفصلة ومنعزلة عن أفراده، بل هي عين الأفراد، ثم يلزم أن يكون كل فرد من الأفراد كثيراً أيضاً، وهكذا . . . إلىٰ ما لا نهاية، وسوف لا ننتهي على الإطلاق إلىٰ فرد هو واحد حقيقة.

وعلى هذا الأساس يلزم أن لا يكون لدينا أي فرد واحد هو مصداق واجب الوجود، إذن، يلزم أن لا يكون لدينا كثير أيضاً؛ لأنّ الكثير ليس سوىٰ مجموع من الأفراد والآحاد. فيلزم أن لا يكون لدينا واجب وجود، بينا اثبتنا وجود واجب الوجود. يتضح إذن أنّ فرضية كثرة واجب الوجود تلازم نفي واجب الوجود.

أمّا الحالة الثالثة فهي محال أيضاً لأنّه يلزم أن يكون واجب الوجود في وحدته أو كثرته رهن شيء آخر، أي أنّه يكون واحداً أو كثيراً بحكم علة أو علل أخرىٰ. وهذا يستلزم أن يكون واجب الوجود معللاً بعلة، وهذا يعني أنّه ليس بواجب الوجود. يتضح إذن أنّ فرضية لا اقتضائية ذات الواجب بالنسبة إلىٰ الوحدة والكثرة تستلزم نفي واجب الوجود.

هذا البرهان برهان جيد خصوصاً بناء على أصالة الماهية، ولكن لم يشر في هذا البرهان إلىٰ «لِمّ المطلب» وكيف تكون الذات مقتضية للوحدة أو الوحدة لازم تلك الذات.

والبرهان الذي يُشير إلىٰ «لِمّ المطلب» برهان آخر يقوم على أساس نظرية أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود وهو:

انّ واجب الوجود صرف الوجود ولا مجال لفرض أي تحديد وماهية في مرتبة ذاته وحيث إنّه وجود محض وغير متناه فلا يمكن فرض التعدد والكثرة في وجوده؛ لأن ـ كما قلنا في هوامش المجلد الخامس من أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي ـ فرض الكثرة بعامة أي وضع شيئين في عرض واحد، متفرع على تناهي هذين الشيئين، أمّا في غير المتناهي ففرض الكثرة والتعدد محال. مثلاً: بناء على تناهي أبعاد العالم الجسماني يصح الاستفهام: هل أنّ هناك عالماً أو عوالم أُخرىٰ نظير هذا العالم أم لا؟ أمّا بناء على عدم تناهي أبعاد العالم فوجود عالم جسماني آخر في موازاة هذا العالم أمر لا يمكن فرضه. وكلما افترضنا عالماً آخر فهو لا يتعدىٰ أن يكون جزء من هذا العالم أو عين هذا العالم.

تركّبٌ أيضاً عَراه إن يُعَد مِمّا به امتاز وما به اتّحد

الشرح: في هذا البيت برهان آخر على توحيد واجب الوجود. ينطلق من ضرورة بساطة وعدم تركب واجب الوجود. وقد اتخذ امتناع تركب واجب الوجود قاعدة في هذا البرهان لإثبات امتناع تعدد واجب الوجود. وسيأتي إثبات هذه القاعدة. إيضاح ذلك إذا كان واجب الوجود متعدداً لزم أن يكون لواجبي الوجود ـ من جهة كونهم واجبي الوجود ـ وجه اشتراك

بينهم. وحيث إنّهم متكثرون يلزم ان يكون في كل واحد منهم وجه تمايز عن الآخر. إذن يلزم تركب واجب الوجود، وحيث سنثبت فيما بعد استحالة تركب واجب الوجود يثبت أيضاً استحالة تعدد واجب الوجود.

شبهةُ ابن كمونه وردّها

هويّتان بتمام الذات قد　　خالفتا لابن الكمونه استند

وادفع بأن طبيعة ما انتُزعت　　مما تخالفت بما تخالفت

الشرح: واجهت البرهان المتقدم ـ ومع غض النظر عن الاعتماد على بساطة ذات واجب الوجود ـ شبهة معروفة بشبهة ابن كمونه. وتقرير هذه الشبهة كما يلي:

يمكن أن يتميز الشيئان عن بعضهما بأحد الأنحاء الأربعة:

١ ـ أن لا يكون بين الشيئين أي وجه مشترك، وأنّهما متخالفان ومتباينان مع بعضهما بكل وجوديهما، نظير فرد من مقولة الكم، وآخر من مقولة الكيف، حيث ليس بينهما أي وجه مشترك، وكل منهما ينتمي إلىٰ مقولة مستقلة.

٢ ـ أن يكون الشيئان مشتركين في جزء من الذات، ومختلفين في جزء آخر. وقد ثبت في محله أنّ الجزء المشترك يكون أعم، وما به الامتياز يكون مساوياً، وباصطلاح المنطق يكون المشترك جنساً والخاص فصلاً.

٣ ـ أن يكون الشيئان مشتركين في تمام الذات والماهية، ومتمايزين في العوارض الخارجية، نظير زيد وعمرٍ، والبياضين، والحرارتين، وأمثال ذلك، مما هو مشترك في الإنسانية أو اللون أو الكيف الملموس، لكنهما يختلفان في العوارض واللواحق.

٤ ـ أن يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، أي أنّ التفاوت بينهما في الشدة والضعف والكمال والنقص، كما هو الحال في تفاوت النور الضعيف والقوي.

يتضح في ضوء ما تقدم أنّه رغم تمايز واجبي الوجود لكن التمايز لا يلازم التركب دائماً. إذ كما هو واضح في ضوء ما تقدم أنّ التعدد والتمايز يستلزم التركب في القسم الثاني والثالث فقط، بينا لا يستلزمه في القسم الأول والرابع.

على أنّ القسم الرابع لا يمكن تصوره بالنسبة إلىٰ تعدد الواجب، إذ ليس هناك مفهوم لأن يكون واجبي وجود في مرتبتين من الوجود، أحدهما في مرتبة الكمال والشدة والآخر في مرتبة النقص والضعف.

يبقىٰ القسم الأوّل، وهنا تأتي شبهة ابن كمونه، فيقول: يلزم من تعدد واجب الوجود تمايز واجبي الوجود، ولكن لا يلزم التركب دائماً من التمايز؛ إذ لا مانع من فرض ذاتين بسيطتين ليس بينهما أي وجه مشترك، وفي هذه الحالة لا يلزم بأي وجه من الوجوه تركب واجبي الوجود.

أُجيب على شبهة ابن كمونه بما خلاصته: أنّنا لو سلمنا أنّ الذاتين البسيطتين مشتركتان في أمر واحد فهو «وجوب الوجود»، ووجوب الوجود ـ بناء على مدعى ابن كمونه ـ ليس عين ذات أيٍّ منهما، كما أنّها ليست ذات أي منهما، إذن فهي خارج ذات كل منهما. ونحن نعلم أنّ المعاني التي

هي خارج ذات الأشياء، والتي تحمل على الأشياء على نحوين:

١ ـ إمّا أن يكون المفهوم انتزاعياً، ينتزع من ذات الأشياء.

٢ ـ وإمّا أن يكون أمراً انضمامياً يعرض على ذات الأشياء من الخارج، وبحكم علل خارجية.

لاشكّ أنّ وجوب الوجود لا يمكن أن يكون من النحو الثاني؛ إذ يلزم أن يكون نفس وجوب الوجود معللاً. وهذا ما يتنافىٰ وطبيعة وجوب الوجود. يبقىٰ الاحتمال الأوّل وهو موضع اعتماد ابن كمونه، فنقول: هذا الاحتمال محال أيضاً؛ لأنّ صدق معنىً من المعاني وإن كان انتزاعياً محال بدون أن يكون له ملاك، وإلاّ يلزم صدق أي معنىً على أي ذات.

إذن، صدق وجوب الوجود على الواجبين المفروضين يحكي عن خصوصية في كل واحد منهم، وبموجب هذه الخصوصية أصبحوا واجبي الوجود، وصدق عليهم هذا المفهوم. إذن يتضح أنّ واجبي الوجود لهم خصوصية ذاتية، وهي منشأ انتزاع مفهوم وجوب الوجود لكل واحد منهم، وهي الوجه المشترك. وحيث إنّ لهم ما به الاشتراك فلابدّ أن يكون لهم ما به الامتياز، إذن فهم مركّبون وهذا هو معنىٰ البيت المتقدم:

وادفع بأن طبيعة ما انتُزعت ... مما تخالفت بما تخالفت

الطبيعيات

المقدّمة

يمثّل هذا القسم من كتاب المنظومة بحثاً مختصراً حول ما يوسم في الدراسات القديمة بـ«الطبيعيات». ويشمل البحث التقليدي عن الطبيعيات ثلاثة ابواب: السماع الطبيعي، الفلكيات، العنصريات. على أن بحث العنصريات بمفرده يشمل أبحاثاً كثيرة نظير؛ البسائط، طبقات الأرض، الكائنات الجوية، المعادن، علم النبات، علم الحيوان، علم الإنسان. وكل واحد من هذه الأبحاث ينبغي أن يعد علم مستقل وفق الموازين التي طرحها القدماء. وهي اليوم أيضاً تطرح عبر علوم متعددة، كالفيزياء والكيمياء، والجيولوجيا، والفلك...

فصَل بعض الحكماء الأقدمين ـ خصوصاً من عصر صدر الدين الشيرازي ـ بحوث النبات والحيوان والإنسان عن سائر مسائل الطبيعيات، وطرحوها في أربعة اقسام: السماع الطبيعي، الفلكيات، العنصريات النفس..

لكن صدر المتألهين في كتابه «الأسفار» لم يطرح بحثاً بعنوان

الطبيعيات، ولكنه أدرج بحوث السماع الطبيعي في أبحاث الجواهر والأعراض، وادخلها في الواقع ضمن بحوث الإلهيات، وطرح مسألة النفس ضمن بحث مستقل. ولم يتعرض إطلاقاً لبحث الفلكيات والعنصريات.

أمّا ابن سينا في كتابه «الشفاء» فقد طرح بحوث الطبيعيات ضمن ثمانية فنون:

١ ـ فن السماع الطبيعي. ٢ ـ السماء والعالم. ٣ ـ الكون والفساد والاستحالة. ٤ ـ الأفعال والانفعالات «الكيمياء». ٥ ـ المعادن والآثار العلوية والزلزلة وأمثالها. ٦ ـ النفس أعمّ من النباتي والحيواني والإنساني. ٧ ـ النبات. ٨ ـ الحيوان.

وقد جاءت بحوث الطبيعيات في منظومة السبزواري ضمن ستة فرائد:

١ ـ حقيقة الجسم الطبيعي. ٢ ـ مباحث الحركة. ٣ ـ لواحق الجسم الطبيعي كالزمان والمكان والشكل والجهة وحدوث الأجسام. ٤ ـ الفلكيات. ٥ ـ العنصريات. ٦ ـ النفس وبعض أحكام النفوس الفلكية.

وجاء بحوث السماع الطبيعي في الفرائد الثلاثة الأولىٰ، وتناولت الفريدة الأولىٰ حقيقة الجسم الطبيعي، ووقعت هذه الفريدة في عشرة فصول:

١ ـ النظريات والمذاهب بشأن حقيقة الجسم الطبيعي. ٢ ـ إثبات الهيولىٰ الأولىٰ على مذهب المشائين. ٣ ـ تعريف الهيولىٰ الأولىٰ وأحكامها. ٤ ـ أسماء الهيولىٰ باختلاف الاعتبارات. ٥ ـ إبطال الجزء الذي لا يتجزأ. ٦ ـ تناهي الأبعاد (كان لابدّ أن يأتي هذا البحث ضمن الفريدة

الثانية أو الثالثة المتعلقتين بلواحق الجسم الطبيعي، لا في هذه الفريدة كما اعترف المؤلف نفسه، ولكن بحكم حاجة بحوث الهيولىٰ والصورة إلىٰ هذا البحث جاء ضمن هذه الفريدة). ٧ ـ عدم انفكاك الصورة عن الهيولىٰ. ٨ ـ عدم انسلاخ الهيولىٰ عن الصورة. ٩ ـ ألوان حاجة كل من الهيولىٰ والصورة إلىٰ الآخر. ١٠ ـ الصور النوعية.

قلنا إنّ الحكماء يسمّون بحثاً خاصاً بالسماع الطبيعي فما هو وجه هذه التسمية؟ ولم جزأوا هذا القسم عن العنصريات والفلكيات؟

أمّا وجه تسمية هذا البحث بالسماع الطبيعي فلأنّه أول بحث من بحوث الطبيعيات يطرق سمع الطلاب، وهو «أوّل ما يسمع من الطبيعيات» حسب تسلسل البحث في هذا الموضوع. كما يُسمىٰ «السمع الكيان» لهذا السبب أيضاً.

أمّا علة استقلال هذه البحوث عن سائر بحوث الطبيعيات فلأن البحث ليس من مختصات العنصريات ولا الفلكيات. ويتناول البحث فيها كليات البحث الطبيعي فهي أقرب لأن تكون «الأمور العامة» لأبحاث الطبيعيات.

بحوث السماع الطبيعي تشكّل فناً وعلماً مستقلاً، لا تدخل في أي من بحوث الفلكيات والعنصريات. ولعل أغلب هذه البحوث أشبه منهجياً ببحوث الإلهيات، أي أنّها ذات طابع عقلي استدلالي ليس حسياً تجريبياً. ولذا هي أقرب إلىٰ الفلسفة من العلوم التجريبية.

ذهب بعض الحكماء إلىٰ أنّ بعض بحوث السماع الطبيعي، التي جاءت في الفريدة الأولىٰ ضمن عشرة فصول، عدا الفصل السادس، هي جزء من بحوث الإلهيات لا الطبيعيات، وتعليل هذا المذهب جاء في شرح

المنظومة. أمّا سائر بحوث الفريدة الثانية والثالثة نظير مسائل الحركة، الزمان، المكان، امتناع الخلاء، الشكل، الجهة، حدوث الاجسام فهي خارجة عن الإلهيات، وليست داخلة في العنصريات والفلكيات أيضاً، بل لابدّ من عدّها فناً مستقلاً.

لكن صدر المتألهين بحكم مذهبه في الحركة الجوهرية لا يرىٰ أنّ الحركة والزمان وحدوث الأجسام من لواحق وعوارض الجسم الطبيعي، لذا يعتقد أنّ مسائل الحركة والزمان وحدوث الأجسام تدخل في بحوث الإلهيات، ولذا لا يبقى للسماع الطبيعي من بحوث سوىٰ: المكان، تناهي الأبعاد، امتناع الخلاء، الشكل، الجهة.

أمّا ما هو مبرر دخول المسائل المرتبطة بحقيقة الجسم الطبيعي ومسائل الحركة خصوصاً الحركة الجوهرية والزمان وحدوث الأجسام في بحوث الإلهيات لا الطبيعيات فهذا خارج عن حدود بحثنا الحاضر.

المذاهب في حقيقة الجسم الطبيعي

الجسم عند المتكلم التئم من ذات الأوضاع التي لا تنقسم

الشــرح : يقع البحث هنا حول حقيقة وماهية الجسم الطبيعي، وهو عبارة عن الأجسام، التي نراها في الطبيعة، والتي لها الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق. والتي توجد كعنصر من العناصر، أو مركبة من مجموعة عناصر، ونطلق عليها جميعاً في بعض الأحيان جواهر جسمانية(١) إذ يصطلح الرياضيون على الكمية المتصلة ذات البعد الواحد «خط»، والكمية المتصلة ذات البعدين «سطح»، وذات الأبعاد الثلاثة «جسم تعليمي». وما يسمونه «جسم تعليمي» إنّما هو عرض يعرض على الجسم الطبيعي، والكلام حول الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي لا يسعه بحثنا الحاضر.

---

١ ـ مضافاً إلىٰ أنّ البحث يتناول الجسم ذا الطبيعة الخاصة، لا مطلق الجسم. يعتقد الحكماء أنّ الجسم المطلق الذي لم يات على صورة أحد العناصر أو المركبات لا وجود له.

لكن ديمقريطس ـ كما سياتي ـ يرىٰ أنّ الذرات الصغيرة الصلبة جسم، لكنّها ليست جسماً طبيعياً.

أجل، إنّ موضوع بحثنا الحاضر هو الجوهر الجسماني، الذي يقف أمامنا ويشكل الفضاء الذي نقابله، وتطلق عليه أسماء مختلفة: ماء، تراب، هواء، أرض، نجم، شمس، وغيره. وهذه الأمثلة كلها تشترك في جهة واحدة، وهي أنّها جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وبحثنا هو: ماهي حقيقة هذا الجوهر الجسماني الذي يقبل الأبعاد الثلاثة؟

المذاهب ـ وفق منهج المنظومة ـ حول حقيقة الجسم الطبيعي عبارة عن:

١ ـ الجسم الطبيعي مركب من مجموعة ذرات، وهذه الذرات نفسها ليست جسماً، أي ليس لها طول وعرض وعمق، ولذا لا تقبل الانقسام الذهني والرياضي، ولا تقبل القسمة الخارجية والعملية. فهذه الذرات ذات وضع، أي أنّها تقبل الإشارة الحسية، وبعبارة أُخرىٰ يمكن بالإشارة الحسية تشخيص هذه الذرات، ولكن بما أنّها لا أبعاد لها فلا يمكن حتىٰ للذهن أن يفترض لها جزئين. والمتكلمون المسلمون يناصرون هذه النظرية، ويسمون هذه الأجزاء «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو «الجوهر الفرد».

وفي هذه النظرية يتألف الجسم الذي يقبل الأبعاد الثلاثة من عناصر ليس لها طول وعمق وعرض، وبعبارة أُخرىٰ إنّ الجسم يتركب من اللاجسم، لكنّه لا جسم يقبل الإشارة الحسية.

مع انتهائها لدىٰ الجمهور أو لا لدىٰ النظام في المشهور

الشرح: يعتقد المتكلمون أنّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، ويرون ـ في الأعم الأغلب ـ أنّ هذه الأجزاء محدودة ومتناهية. أي يقولون على سبيل المثال إنّ السنتيمتر المكعب من الماء مؤلّف من عدد كبير من الأجزاء،

لكنه محدود ومعيّن، ومن هنا فالسنتيمتران مؤلفان من ضعفي ذلك العدد. ولكن نُسب إلىٰ النظّام أنّه يقول بعدم تناهي أجزاء الجسم. على أنّنا نشك في صحة هذه النسبة.

٢ ـ النظرية الثانية بشأن حقيقة الجسم الطبيعي: أنّ الجسم الطبيعي مركب من ذرات صغيرة لا تنقسم، رغم أنّ لها طولاً وعرضاً وعمقاً، أي أنّ هذه الذرات جسم صغير يمكن أن ينقسم رياضياً وذهنياً، لكنه لا يقبل القسمة عملاً وخارجاً. أي يستحيل أن تنكسر أو تستهلك بالأحتكاك أو تتحول إلىٰ جزئين بأي نحو من الأنحاء.

يناصر هذه النظرية الفيلسوف اليوناني ديمقريطس المعروف بالحكيم الضاحك. ويطلق الحكماء القدماء على ذرات ديمقريطس «الذرات الصغار الصلبة» وبيتُ النظم. أدناه يتناول هذه النظرية:

وقيل أجرام صِغار مبدؤه   ليس يُفَكّ وهمًا يُجزّئه

٣ ـ النظرية الثالثة نظرية جمهور الحكماء منذ سقراط حتىٰ القرن التاسع عشر. لقد ذهب الحكماء إلىٰ أنّ الجسم الطبيعي ليس مركباً من أجزاء لا تتجزأ، وليس مركباً من أجرام صغيرة. كما ذهب ديمقريطس، بل الجسم الطبيعي وحدة متصلة. أي أنّ الأجسام التي نسميها ماء وتراب وحجر وخشب، والتي لكل واحد منها طبيعة خاصة به، وله آثار خاصة تبعاً لخصوصية طبيعته، كل واحد من هذه الأجسام واحد متصل وليس أجزاء من مجموعة ذرات. فهذه الأجسام نراها كواحد متصل ممتد وليست مجموعة أشياء تجمعت مع بعضها، وارتبطت ببعضها. ويعتقد الحكماء أنّ الواقع هو كما نراه بأعيننا ونلمسه بحواسنا.

وبين قائلي اتصال اختلف   فقال قائل انقسامه يقِف

الشرح: هناك اتفاق بين أنصار نظرية الوحدة الاتصالية على أنّ الجسم الطبيعي يقبل القسمة والتحول إلىٰ أكثر من جزء. ومن البدهي أنّ كل جسم نظير الماء والتراب والهواء والنار والفلزات والأحجار يمكن أن تتحول إلىٰ أكثر من جزء. لكنهم يختلفون فيما إذا استمرت عملية تقسيم الجسم بأجزائه، أي تقسّم الأجزاء، ثم تقسّم أجزاء الأجزاء، وهكذا، فهل نصل في النهاية إلىٰ أجزاء ديمقريطس الصلبة أم مهما استمرت التجزئة فسوف لا نصل إلىٰ تلك المرحلة؟

يرىٰ الحكماء أنّنا سوف لا نصل إطلاقاً إلىٰ المرحلة التي تنعدم فيها إمكانية الانقسام، وتصبح الأجزاء أموراً لا تقبل الانكسار والتجزأة. لكن الشهرستاني صاحب كتاب «الملل والنحل» يعتقد أنّنا سننتهي إلىٰ مرحلة تنعدم فيها إمكانية الانقسام. وبيت النظم المتقدم يُشير إلىٰ نظرية الشهرستاني.

والقوم قالوا لا وقوف عند حد   وبعد ذاك فالرواقيُّ اعتقد
بساطة وهو لدىٰ مشّائهم   من صورة ومن هيولىٰ ملتئم

الشرح: بعد أن ذهب الحكماء خلافاً للمتكلمين ولديمقريطس إلىٰ أنّ الجسم الطبيعي متصل لامنفصل من مجموعة ذرات، وبعد أن اتفق الجميع على أنّ الجسم الطبيعي لا يتوقف عند حد من زاوية قابليته للانقسام، اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي.

يعتقد أتباع افلاطون ـ حسب ما ادعىٰ في المنظومة ـ الذين يسمّونهم عادة الإشراقيين أنّ الجسم الطبيعي بسيط، يعني أنّ الموجود كجسم طبيعي إنّما هو الجرم المتصل، الذي يمثّل جوهراً واحداً ممتداً ومتصلاً، وهو واقع

قابل للانقسام. لكن اتباع أرسطو، الذين نسمّيهم مشّائين ذهبوا إلىٰ أنّ الجسم الطبيعي مركب. فهم يعتقدون أنّ الجرم الاتصالي والصورة الجوهرية الممتدة، التي تسمىٰ الصورة الجسمية ليست تمام حقيقة الجسم الطبيعي، بل هي نصف الحقيقة، والجسم الطبيعي مجموعٌ مركب من الهيولىٰ والصورة الجسمية، أي أنّ ما نسميه بالجرم الاتصالي والواقع الممتد يمثّل غطاءً لواقع آخر ينطوي عليه ونسميّه الهيولى، وسوف نأتي على تعريفها وإثباتها قريباً.

يرىٰ الإشراقيون أنّ المادة الأولىٰ للعالم، أو الهيولىٰ الأولىٰ ومادة المواد هي الصورة الجسمية، أمّا المشّاؤن فهم يرون أنّ الصورة الجسمية أمر آخر غير المادة الأولىٰ للكون. فالمادة الأولىٰ للكون حقيقة أكثر لا تعيّناً من الصورة الجسمية. ويمكن اكتشاف وجود المادة الأُولىٰ بالعقل والفلسفة، ولكن لا يمكن إطلاقاً تجريدها عن الصورة التي تضمها، ومعاينتها وحدها. وعلىٰ حد تعبير ابن سينا تبقىٰ كالمرأة القبيحة التي تمتنع عن كشف قناع وجهها، فتغطي وجهها بثوبها، وبمجرد إزاحة نقابها، تلوذ بكُمِّها لكي تغطي وجهها مرةً أُخرىٰ.

وتحسن الإشارة هنا إلىٰ أنّ السبزواري استخدم مصطلح الرواقيين في المنظومة، وأوضح في شرحها أنّ مقصوده من الرواقيين افلاطون واتباعه.

وهنا يطرح إشكالان:

الإشكال الأوّل: لم ينعت افلاطون وأتباعه في تاريخ الفلسفة بالرواقيين أبداً. فالرواقيون جماعة ظهرت بعد افلاطون بثلاثة أجيال، ومؤسس هذه المدرسة الأخلاقية والعملية هو زينون القبرصي. لكن تكرست هذه النسبة الخاطئة في كثير من كتب الفلسفة الإسلامية، على أنّ الحكماء المسلمين أطلقوا مصطلح الإشراقيين على افلاطون وأتباعه. على

أيّ حال فإطلاق الرواقيّة على مدرسة افلاطون واتباعه خطأ قطعي، ولعل هذا الإطلاق هو منشأ خلط الشهرستاني في موضعين من كتابه الملل والنحل حيث جعل الرواقية مقابل المشائية. أمّا إطلاق مصطلح الإشراقية على مدرسة افلاطون فهو صحيح، ويبدو أنّ أوّل من أطلقه هم الحكماء المسلمون.

الإشكال الثاني: بغض النظر عن سقم أو سلامة نعت افلاطون واتباعه بالرواقية، تبقىٰ نسبة هذا الرأي إليهم غير صحيحة. لأنّ الثابت هو أنّ أرسطو ذهب إلىٰ تركيب الجسم من الهيولىٰ والصورة. أمّا أنّ افلاطون قد أنكر ذلك فهو أمر لم يثبت، بل الثابت لدىٰ مؤرخي الفلسفة هو عدم وجود اختلاف في وجهة النظر حول الهيولىٰ الأُولىٰ بين افلاطون وأرُسطو، إنّما وقع بينهم الاختلاف في الصورة، حيث يراها أرسطو أمراً أصيلاً، بينا يعتقد افلاطون أنّها انعكاس للمثل، التي يعتقد بأصالتها.

نعم إنكار الهيولىٰ اتجاه شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، ولا أساس لنسبتها إلىٰ افلاطون، سوىٰ تسامح الحكماء في نسبة نظريات السهروردي الشخصية إلىٰ عامة الإشراقيين.

إنّ الهيولىٰ العَمّ اعني ما حمل   قوةَ شيء اثبتت كلُّ الملل

الشرح: من هنا يبدأ البحث والجدل بين الإشراق والمشّاء حول إثبات الهيولىٰ. فرغم أنّه لم يعكف لحد الآن على نقد وتمحيص مذهب المتكلمين ونظرية ديمقريطس، إلاّ أنّه طرح الجدل المشّائي الإشراقي. لكن المألوف في تسلسل البحث هو أن يبدأ البحث حول نظرية المتكلمين ونظرية ديمقريطس، ثم يطرح النزاع الإشراقي المشائي. لكن العكس جاء في هذا الكتاب.

أراد بيت النظم المتقدم التأكيد على أنّ الهيولى (المادة التي تحمل قوة

واستعداد الشيء، أو الشيء الذي يحمل إمكانية شيء آخر) أمر لا يمكن إنكاره. فليس هناك أحد ينكر نظام الصيرورة، والكل يعلم أنّ بعض الأشياء تحمل استعداد التحول إلىٰ أشياء أُخرىٰ. مثلاً استعداد صيرورة الإنسان تحمله النطفةُ، واستعداد صيرورة الحنطة تحمله البذرةُ، فالنطفة مادة الإنسان، والبذرة مادة سنبلة الحنطة.

كما أنّ الجميع يقرّون بوجود شيء هو المادة الأصلية ومادة المواد في الكون. أي أنّه شيء لم يأت من مادة أُخرىٰ، بل كل شيء جاء منه، وبعبارة أُخرىٰ: إنّه منبع كل الاستعدادات، لكنّه نفسه لم يسبق باستعداد وشيء يحمل ذلك الاستعداد. إذن، فليس هناك اختلاف حول المادة الأصلية، إنّما وقع الاختلاف في أمور أُخرىٰ، سنأتي عاجلاً على إيضاحها:

لكنّها هل وحدت أو كثرت وجسمٌ أو لا بينهم تشاجرت

الشرح: على أساس مذهب المتكلمين القائل بتركيب الجسم الطبيعي من أجزاء لا تتجزأ تكون المادة الأصلية والهيولى الأولىٰ كثيرة وليست جسماً. أمّا بناء على أساس مذهب ديمقريطس من أنّ الجسم الطبيعي مركّب من ذرات صغيرة صلبة فالهيولى الأولىٰ كثيرة وجسم.

الهيولى الأولىٰ على أساس نظرية الإشراقيين تعادل الجسم الطبيعي، الذي هو الصورة الجسمية، ولذا تضحي هيولى كل شيء أمراً واحداً وجسماً. أمّا في ضوء مذهب المشائين من أن الجسم مركب من جزئين: الصورة الجسمية وحقيقة أُخرىٰ هي محض القوة والاستعداد، فالهيولى الأولىٰ جزء الجسم لا الجسم نفسه. وحيث إنّ الهيولىٰ الأولىٰ في كل جسم طبيعي واحدة، إذن الهيولىٰ الأولىٰ أمر واحد وليس جسماً، لأنّها جزء الجسم، لا الجسم نفسه، كما قلنا.

في إثبات الهيولى الأولىٰ على مصطلح المشّائين

أقـام حكمـاء المشّاء براهين لإثبـات الهيـولىٰ بالمعنىٰ الأخص، أي: الهيـولى بمفهـومهم الخاص، ولإثبـات أنّ الجسم الطبيعي مركب من جزئين الهيولى والصورة الجسمية.

إنّ دليل الفصل والوصل نطق	كالفعل والقوة بالقول الأحق
متصل مضاف أو نفسيّ	ثانيها غيريّ أو ذاتيّ
والذاتي إمّا الفصل للكميّة	أو ما هو الصورة جوهرية
قد ساوق اتّصال الشخصية	لأنّها الكون وذا الماهيّة
ليس اتّصال قابلاً ما قابله	ونفسه والجسم ذا ما أبطله
فالجسم إذ فصلا فوصلا قابل	فالباقِ في الحالين فيه حاصل

الشـرح: تتكفل هذه الأبيات بيان البرهان المعروف ببرهـان «الفصل والوصل». قلنا آنفاً إنّ ادّعاء المشائين أمام الإشراقيين هو: أنّ الجسمية والجرمية، أي الجوهر الجسماني ـ الذي له في ذاته اتصال وامتداد في الأبعاد الثلاثة ـ يمثّل ستاراً على موجود آخر يدعىٰ الهيولى، وهذا الموجود الآخر

لا يظهر عرياناً بحال، يعني لا يمكنه الظهور مجرداً.

نقول الآن: إنّ حكماء المشّاء ادّعوا أنّ الأجسام والأجرام تقبل الفصل والوصل، أي أنّ الجسم المتصل ككوب الماء يقبل الفصل والانقسام ويأتي على صورة اناءي ماء كما يقبل الوصل، فالاناءان من الماء حينما نخلطهما يتحدان ويأتيان على صورة واحد متصل ممتد. وهذا دليل على أنّ الجسمية والجرمية والاتصال والامتداد الجوهري غطاء يختفي وراءه جوهر آخر، وهذا الجوهر حينما يقبل الفصل والوصل فإنّه يخلع لباسه ويرتدي لباساً آخر.

ولو لم يكن الجسم مركّباً ولم يكن سوى الصورة الجسمية والاتصال والامتداد الجوهري فسوف لا يقع إطلاقاً أيُّ فصل ووصل في الوجود، أي يستحيل تبديل الجسم الواحد المتصل إلىٰ جسمين متصلين أو صيرورة الجسمين المتصلين جسماً واحداً. هذا هو إجمال البرهان المشار إليه.

أمّا تفصيل هذا البرهان فإنّه يستدعي ذكر مقدمات، وقبل ذكرها لابدّ من التذكير بأنّ هذا البرهان أقامهُ المشاء ضد الإشراق، بعد أن اتفق الطرفان على انكار نظرية المتكلمين ونظرية ديمقريطس، واتفقا أيضاً على أنّ الجسم الطبيعي كالماء والهواء والنار والتراب وغيرها ليست مجموعة ذرات، بل واحد متصل، وأنّ هذه الأجسام المتصلة تقبل الفصل والوصل.

إذن برهان الفصل والوصل يقوم على أساس نظرية الجسم الطبيعي المتصل، أمّا بناء على نظرية المتكلمين أو نظرية ديمقريطس، فالبرهان غير تام. إذن بناء على هاتين النظريتين فحينما يقع الفصل والوصل، كما لو حوّلنا ليتراً من الماء إلىٰ نصفين أو خلطنا نصفي الليتر معاً فصارا ليتراً، فسوف لا يحصل فصل أو وصل واقعي، أي أنّنا لم نبدل واحداً متصلاً إلىٰ

واحدين متصلين، ولم نحوّل واحدين متصلين إلىٰ واحد متصل، بل الليتر الواحد من الماء يتألف من ذرات متجاورة وحينما نبدلهُ إلىٰ جزئين فقد باعدنا بين هذه الذرات المتجاورة، وحينما نخلط جزئيه فقد قاربنا بين هذه الذرات المتباعدة.

إذن، تبقىٰ قيمة هذا البرهان نسبية، أي تقوم على أساس قبول فرضية أُخرىٰ. أمّا هل أقام الحكماء برهاناً لرد نظرية ديمقريطس في تركيب الجسم من ذرات أم رفضوها اعتماداً على الحواس، فهذا موضوع آخر سنتناوله لاحقاً، وسنقرّر اعتمادهم على الحواس. والبرهان الذي أقامه الحكماء ردّاً على ديمقريطس لم ينصب على موضوع البحث، بل لنقض نظرية ديمقريطس في تركيب الجسم من ذرات صلبة لا تقبل الانقسام.

هكذا ذكرنا فيما سبق، أمّا الآن فنحن نعتقد أنّ الحكماء أقاموا برهانهم لرد نظرية ديمقريطس من الزاويتين معاً. فابن سينا في إلهيات الشفاء ص «٤١ ـ ٤٢» ضمن المقدمة الأُولىٰ لبرهان الفصل والوصل، أوضح نظرية ديمقريطس وردّها تحت عنوان «فإنّ لقائل أنّ يقول».

الثابت في ضوء معطيات العلم الحديث أنّ الجسم المحسوس ليس واحداً متصلاً، ومن هذه الناحية فهو يختلف مع وجهة نظر الحكماء، لكن الحكماء يرون استحالة تركيب الجسم من ذرات تمتنع على الالتحام والاتصال بذاتها خلافاً لديمقريطس الذي يرىٰ أنّ الجسم مركّب من ذرات تمتنع على الانقسام بذاتها وطبيعتها الجسمية. والنظرية العلمية الحديثة تجانب رأي ديمقريطس إذ ترىٰ أنّ الجسم مؤلّف من ذرات يمكن أن تنقسم، وعلة عدم التحام الذرات خصوصياتها النوعية وليست طبيعتها الذاتية الجسمية.

وقد تناول الحكماء البحث حول اختلاف طبائع الذرات وعلة عدم

التحامها وأبدى ابن سينا في «الإلهيات» رأيه، وسنتناول هذا البحث لاحقاً.

من هنا فعلىٰ أساس قبول نظرية تركيب الجسم من ذرات ـ كما هو رأي العلم الحديث ـ يفقد برهان الفصل والوصل قيمته. فالفصل والوصل المحسوس ليس فصلاً ووصلاً واقعياً، كما جاء في مقدمات البرهان. إذ لابدّ أن ينصبّ الحديث وفق نظرية العلم الحديث حول الجسيمات الذرية، فإذا كانت الذرات تقبل الفصل والوصل فسوف تعاد الحيوية لبرهان الحكماء، أي أنّ هناك مجالاً للبحث حول: هل أنّ الاجرام الذرية تعرض على حقيقة أُخرىٰ تجذبها مرة وتدفعها حيناً آخر أم لا؟ وسنتناول هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً.

أمّا تفصيل برهان الفصل والوصل فيقوم على أربع مقدمات:

أ ـ ما هو مفهوم الاتصال والانفصال الذي استخدم في هذا البرهان؟ لمفهوم الاتصال والانفصال دلالة عرفية وأُخرىٰ رياضية وثالثة فلسفية، والمراد هنا دلالته الفلسفية على وجه الخصوص.

يستخدم العرف العام مصطلح الاتصال في مورد الشيئين اللذين ينتهيان عند نقطة واحدة كالخطين الذين يلتقيان عند زاوية واحدة، يقال لهما متصلان. ويستخدم العرف العام هذا المصطلح أحياناً للدلالة على أنّ الشيئين لا يفصل بينهما فاصل كما لو وضعنا القلم على صفحة الورق، فيقال إنّ القلم متصل بالورقة[1].

---

١ ـ اكتفىٰ السبزواري بذكر المورد الاول، بينما يستخدم العرف العام مصطلح الاتصال في المورد الثاني أيضاً. بل في مثال الخطين لا يطلق العرف مصطلح الاتصال لانّ للخطين نهاية مشتركة، بل هما متصلان لعدم وجود فاصل بينهما، وبهذا يرجع الاستخدام الاول إلىٰ الثاني.

ويستخدم العرف هذا المصطلح أحياناً أخرىٰ في مورد الأشياء المرتبطة ببعضها في الحركة، كما في حال غرف القاطرة، فبحركة أحدها تتحرك الغرف الأُخرىٰ، ويطلق العرف على هذه سمة الاتصال رغم وجود فواصل بين الغرفة الأُولىٰ والأخيرة من الغرف المتوسطة(١).

أمّا المفهوم الرياضي لهذا المصطلح فقد وجد علماء الرياضيات الذين يبحثون في الكمّ أنّ الكم على نوعين: كم متصل وكم منفصل. وقد تعرف هؤلاء العلماء على مفهوم الكم أولاً، أي قابلية الشيء للانقسام والتجزئة الفرضية، مقابل الكيف وسائر الجواهر والأعراض، التي ليس لها هذه الخصوصية.

ثم وجدوا الكمَّ على نوعين، الأول الكميات التي يمكن فرض حد مشترك بين أجزائها وأقسامها، يعني إمكانية فرض نهاية بين كل جزئين بحيث تكون نهاية لكلٍ منهما. مثلاً الخط فهو كم، لكنّه كم متصل، أي إذا قسمنا خطاً في أذهاننا إلىٰ نصفين فسوف نفرض حتماً نقطة في أذهاننا تكون بداية لكل منهما. بينا العدد أربعة أو خمسة أو أي عدد آخر فهو كمّيّة لكنّه كم منفصل، أي لا يمكن فرض حد مشترك بين أجزاء هذا الكم، فالعدد أربعة يقسّم إلىٰ اثنين اثنين أو العدد خمسة يقسّم إلىٰ اثنين وثلاثة، والجزءان الحاصلان من هذه القسمة ليس لهما ـ إطلاقاً ـ حد مشترك، كما هو واضح. والاتصال بهذا المعنىٰ أمر لا يدركه العرف، بل هو مفهوم

---

١ ـ يبدو أنّ هذا الاستعمال العرفي يرجع أيضاً إلىٰ الاستعمالين الأوّلين. فالعرف العام يطلق مصطلح الاتصال على الغرفة الأُولىٰ والثانية، والثانية والثالثة، والثالثة والرابعة. أمّا الأُولىٰ والثالثة، أو الأُولىٰ والرابعة فهما ليسا متصلين، بل يتصلان بالإطلاق المجازي.

يدركه علماء الرياضيات[1].

المفهوم الآخر لهذا المصطلح مفهوم فلسفي، وبغية التعرّف عليه لابدّ من العودة إلىٰ فكرة، سبق أن طرحناها:

من الواضح جداً أنّ الأجسام التي نراها أمامنا هي جوهر **قابل للأبعاد** الثلاثة، أمّا إنّها جوهر؛ فَلأنّ وجودها لنفسها لا لشيء آخر. **وعلى حد** تعبير ابن سينا في «الشفاء» وجود الجوهر ليس في شيء آخر، لكن **متأخري** الحكماء فرّقوا بين الوجود في نفسه والوجود لنفسه. وأمّا **أنّها قابلة للأبعاد** الثلاثة فيعني أنّه من الممكن أن نفرض داخلها ثلاثة خطوط عمودية، **تلتقي** عند نقطة واحدة، والزوايا التي تحصل جرّاء لقاء هذه الخطوط كلها زوايا قوائم. بينا لا يمكن فرض أكثر من خطّين عموديين على السطح، بحيث تكون الزوايا الحاصلة جرّاء لقاء الخطوط زوايا قوائم، ومن هنا قالوا في تعريف الجسم إنّه «جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم».

قلنا سابقاً إنّ المتكلمين ادّعوا أنّ هذا الجوهر الجسماني ذا الأبعاد الثلاثة مؤلّف من مجموعة ذرات، ولا يحمل أيٌّ من هذه الذرات خصوصية الكل، أي أنّ أيّ واحدة منها ليست ذات أبعاد ثلاثة، بل ليس لها بُعدٌ أساساً، وبعبارة أُخرىٰ ليست جسماً. لكن ديمقريطس ادّعىٰ أنّ

---

١ ـ أطلقنا على هذا المفهوم سمة الرياضي، لانّ علماء الرياضيات يستخدمونه، أمّا ما هو الحقل المعرفي الذي يمارس تعريف هذه المفاهيم هل الفلسفة أم العلم، وهل العلم الرياضي أم غيره؟ فهذا بحث لا يهمنا دخوله هنا. على أن نُشير إلىٰ أنّ الفلاسفة يرون انّ الفلسفة هي التي تتحمل مهمة هذه التعريفات وأنّ الفلاسفة قاموا بتعريف الكم المتصل في مباحث الجواهر والأعراض من الفلسفة، واقتبس علماء الرياضيات هذا التعريف منهم.

الجسم المحسوس مؤلف من مجموعة ذرات، وكل واحدة منها جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أمّا الحكماء فيدّعون أنّ كل جسم محسوس هو جوهر واحد ذو أبعاد ثلاثة. إذن، يتفق عامة الحكماء مع ديمقريطس على وجود جوهر ذي ثلاثة أبعاد، لم يؤلف من أجزاء لا بعد لها، مع اختلافهم، فالحكماء يرون أنّ هذا الجوهر هو الأجسام المحسوسة، بينا لا يرىٰ ديمقريطس ذلك، ويعتقد أنّ الجوهر ذا الأبعاد الثلاثة نفسه ذرات صغيرة صلبة.

إذن، إذا أغمضنا النظر عن نظرية المتكلمين ـ وسنقرّر أنّها غير صحيحة على كل حال ـ فلابدّ من القول بأن الحكماء متفقون على أنّ هناك جوهراً في العالم، وهذا الجوهر متصل في ذاته، يعني أنّه في حقيقته ممتد في الأبعاد الثلاثة. وهذا الجوهر هو عين ما نسميه الصورة الجسمية أو الاتصال الجوهري، غاية ما في الأمر أنّ ديمقريطس يرىٰ أنّ هذا الجوهر ذرات صغيرة غير محسوسة، بينا يرىٰ سائر الفلاسفة أنّ كل واحد من الأجسام المحسوسة ـ خصوصاً البسائط ـ هو واحد ومصداق للجوهر.

بعد أن اتضح المفهوم الفلسفي للاتصال نقول: إنّ المقصود بالاتصال والانفصال في برهان الوصل والفصل هو الاتصال والانفصال بمفهومه الفلسفي لا العرفي أو الرياضي.

ب ـ المقدّمة الثانية تقرّر أنّ: «الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية». المقصود هنا هو أنّه كلّما كانت هناك وحدة اتصالية كانت هناك وحدة شخصية، على أنّ المراد من الاتصال هنا الاتصالية بمفهومه الفلسفي، إذن؛ فالمقصود هو أنّ كل متصل جوهري هو شخص واحد وليس أشخاصاً متعددين.

أثبت الحكماء أنّ التشخص والوجود متساوقان، وكلما كان هناك

وجود كان هناك تشخص، كما أكّدوا أنّ الكلية وعدم التعيّن من شؤون الماهية، وهي في الحقيقة اعتبار ذهني. نقول الآن: إنّ الاتصال الجوهري عبارة عن أنّ الماهية بنحو تقبل الأبعاد الثلاثة. ووجود مثل هذه الماهية في الخارج عين تشخصها الواقعي.

ج ـ المقدّمة الثالثة تقرّر أنّ «المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر، بل لابدّ من شيء ثالث يقبلهما على التناوب». فالوجود والعدم أمران متقابلان ولا يمكن إطلاقاً أن يقبل أحدهما الآخر، بل الماهية هي التي تقبل الوجود والعدم، والبياض لا يقبل السواد والعكس كذلك، لكن الجسم وهو الأمر الثالث يقبلهما على التناوب، والغنىٰ والفقر لا يقبل أحدهما الآخر، لكن الإنسان يمكن أن يقبل أحدهما. والاتصال الجوهري أمر يقابل الانفصال الجوهري.

نقول الآن: الاتصال والانفصال ـ كالوجود والعدم والبياض والسواد والغنىٰ والفقر ـ لا يقبل أحدهما الآخر، بل لابدّ من أمر ثالث يقبلهما على التناوب، فإذا حصل الاتصال والانفصال في مورد من الموارد فهذا دليل على وجود أمر ثالث يتصف بالاتصال حيناً، ويتصف بالانفصال حيناً آخر.

د ـ المقدّمة الرابعة هي: حينما يتحول الجسم المتصل الواحد إلىٰ متصلين أو يتحول المنفصلان إلى متصل واحد فهذا لا يعني أنّ ما كان موجوداً انعدم كلياً وحدث شيء آخر جديد لا علاقة له إطلاقاً بالأول، بل لابدّ من أن يكون هناك شيء كان متصلاً ثمّ أصبح منفصلاً أو كان منفصلاً ثم أضحىٰ متصلاً، وهذا الأمر باقٍ في كلا الحالين.

بعد هذه المقدّمات الاربعة نقول: حينما تتحول الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد إلىٰ قسمين، أي حينما يتبدل المتصل الواحد والشخص

الواحد إلىٰ شخصين، وبعبارة أُخرىٰ: حينما يتبدل وجود شخص متصل واحد إلىٰ وجودين منفصلين، فلابدّ من وجود شيء في البين كانت له حالة الاتصال ثم تلبس بالانفصال، لأنّنا نعرف أنّ الاتصال لا يقبل الانفصال بل يذهب أحدهما ليأتي الآخر، كما نعرف أيضاً أنّ ذهاب الاتصال ومجيء الانفصال لا يعني انعدام الجسم السابق تماماً.

إذن لابدّ من وجود شيء باق في الحالين، وهذا الشيء هو ما يسميه الحكماء المشّاؤن «الهيولىٰ».

وقوةٌ للفعل حيث عاندت قد اقتضت حيثيةً بها احتذت

الشـــرح: يُعرف البرهان الثاني الذي أقامه المشّاؤن لإثبات وجود الهيولىٰ ببرهان «القوة والفعل». خلاصة بيان هذا البرهان: أنّ أشياء العالم بأسره إمّا أن تكون بالفعل، وإمّا أن تكون بالقوة. والقوة والفعلية حيثيتان متقابلتان، أي أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون بالفعل وبالقوة من جهة واحدة. إذن يتضح أنّ للأشياء حيثيتين واقعيتين، فهي من حيثيةٍ بالفعل، ومن حيثيةٍ أُخرىٰ بالقوة.

والحَيثية التي هي ملاك الفعلية تدعى الصورة وهي مورد إذعان الإشراقيين، والحيثية التي هي ملاك القوة هي ما نسمّيه الهيولىٰ وهي مورد إنكار الإشراقيين.

مثلاً الماء بالفعل ماء وله إمكانية أن يصير هواء، أي أنّه هواء بالقوة. والنطفة نطفة بالفعل وإنسان بالقوة. والماء من حيث هو ماء ليس هواء بالقوة، والنطفة من جهة كونها بالفعل نطفة ليست إنساناً بالقوة، بل من جهة أُخرىٰ، وهي الجهة الهيولانية.

وبغية مزيد من الإيضاح نذكر المقدّمات التالية:

١ ـ عالمنا عالم صيرورة، وليس هناك أيّ شيء مستقر، وذو وضع ثابت، ولا أقل من إمكان تغيير وضعه وحاله وتبدله بشيء آخر.

٢ ـ الصيرورة تقتضي أن يكون الشيء ذا فعلية وذا إمكان، فمن حيث هو بالفعل يكون نفس الشيء ذا خصوصية وأثر، ومن حيث هو ممكن لا يكون نفس الشيء الخاص، بل هو مجرد إمكانية أن يكون شيئاً آخر، وكلُّ شيئيته هي أنّه من الممكن أن يكون شيئاً آخر. وبعبارة أُخرىٰ كل شيء من حيث هو بالفعل هو عين الشيء الموجود، ومن حيث هو بالقوة فهو يروم أن يصير شيئاً آخر.

٣ ـ هاتان الحالتان من الممكن أن ينفك كلٌّ منهما عن الآخر، أي من الممكن أن تكون الأشياء هي وليست لديها إمكان صيرورتها شيئاً آخر.

٤ ـ جهة ما بالقوة رغم كونها مقابل ما بالفعل، وتوأم سلب الفعلية، ولكن يجب أن نلتفت إلىٰ أنّ هذا السلب ليس سلباً صرفاً، فالسلب الصرف هو السلب المطلق، الذي يصدق على كل فعلية بالنسبة لكل فعلية أُخرىٰ. إلاّ أنّ حيثية ما بالقوة نوع خاص من السلب، حيث تقترن بجهة تدعىٰ الإمكان والشأنية والاستعداد.

٥ ـ هاتان الحالتان متقابلتان، أي لا يمكن أن يكونا معاً شيئاً واحداً، فلكلٍ منهما ملاك خاص، ولا يمكن أن يكون الشيء بملاكٍ بالفعل، وهو بنفس هذا الملاك بالقوة.

الأشياء من حيث هي موجودة تقتضي أن تبقىٰ، وتحافظ على وضعها الفعلي، ولكن من حيث هي بالقوة تقتضي أن تعبر الوضع الفعلي وتصير شيئاً آخر، لذا يقولون إن الهيولىٰ تشتاق إلىٰ الصورة، وكل صورة جديدة

تأتي تتطلع إلىٰ صورة أُخرىٰ، ومن هنا يمكن القول إنّ هناك لوناً من التضاد في قلب الأجسام، فالأجسام بمقتضىٰ حيثية تسعىٰ إلىٰ حفظ وإبقاء وضعها الموجود وبموجب حيثية أُخرىٰ تقتضي التحول والانقلاب.

نتيجة المقدّمات السابقة هي: أنّ الأشياء في نفس الوقت الذي هي فيه أشياء خاصة، تتمتع بإمكانية صيرورتها شيئاً آخر، وهذا دليل على وجود حيثيتين واقعيتين في الأشياء، لكي يكون الشيء بموجب أحدهما كما هو موجود، وهي الحيثية الصورية، وبموجب الأُخرىٰ يمكنه أن يكون شيئاً آخر، وهذه الحيثية الهيولانية.

على أنّ المقدّمة الخامسة هي أكثر المقدمات السابقة التي تستدعي الإثبات، بينا لا تحتاج المقدمات الأُخرىٰ كثيراً من التأمل والإثبات.

في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

تَفكُّكُ الرَّحىٰ ونفيُ الدائرة وحججٌ أُخرىٰ لديهم دائرة
مُبطِلةُ الجواهر الأفراد في واجب القبول للأبعاد

الشرح: نعكف في هذا الفصل على نقد مذهب المتكلمين حول الجزء الذي لا يتجزأ. يعتقد المتكلمون ـ كما قلنا سابقاً ـ أنّ كل جسم من الأجسام، التي نشاهدها، يشكّل مجموعة من الذرات على هيئة نقطة، أي ليس لها طول ولا عرض ولا عمق. فهي جوهر خلافاً للنقطة الرياضية، وليست عرضاً، أي أنّها ليست حالة لشيء آخر، بل هي بنفسها لنفسها. ورغم أنّ هذه الذرات ليس لها حجم، إلاّ أنّ لها وزناً. ووزن كل جسم عبارة عن مجموع وزن هذه الذرات. ورغم أنها غير ذات حجم إلاّ أنّ اجتماع كل مجموعة منها يخلق حجماً وجسماً ذا طول وعمق وعرض.

وتُعد هذه الذرات «جواهر» بحكم كونها ليست حالة لشيء آخر وعرضاً على شيء آخر. وتسمّىٰ «فرد» بحكم عدم وجود طول وعرض

وعمق لها، وبحكم عدم افتراض جزء لها على الإطلاق، ولذا يقال لها «الجوهر الفرد».

هذه الذرات لا تحس، أي أنّ كل جزء منها لا يُرىٰ بالعين، ولا يلمس، ولكن تمكن الإشارة إليه حسّياً، فيُمكن الإشارة بالأصبع إلىٰ أنّها قائمة في المحل «أ» وغير قائمة في المحل «ب» . إذن فكل جسم بفعل صغره ليس محسوساً ولكن تمكن الإشارة الحسية إليه. يرىٰ المتكلمون أنّنا حينما نرىٰ الجسم كواحد متصل، وحينما يتحرك نحسب أنّه واحد متصل يتحرك فهذا من خطأ الباصرة. وهو في نفس الأمر مجموعة من الذرات الخالية من البعد.

إعترض الحكماء على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وأقاموا ضدها براهين رياضية وطبيعية كثيرة. والبرهان المعروف ببرهان التفكُّك أحد براهينهم التي أشار إليها في المنظومة بقوله «تفكُّك الرحى».

إيضاح البرهان:

تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ يستلزم تفكك أجزاء حجر الرحى عن بعضها. بدهي أنّ المقصود من التفكك هنا ليس مجرد انفصال أجزاء الجسم، إذ لو كان الأمر كذلك فسيكون الدليل مصادرة؛ إذ هو عين مدعىٰ المتكلمين. بل المقصود لون خاص من التفكك يتبعه اتصال الأجزاء ببعضها، هذا اللون الذي لا يقبله أي عقل سليم.

بيان ذلك: حينما يتحرك الجسم حول نفسه، نظير حركة حجر الرحىٰ، فسوف تختلف سرعة أقسامه المختلفة. فإذا رسمنا خطاً على هيئة عمود قائم عند مركز الدائرة نلاحظ أنّ حجر الرحىٰ بكامله يدور حول هذا

الخط، لكن الاجزاء الأقـرب منه تتـحـرك بشكل أبطأ من الأجـزاء الأبعـد، وكلّما ابتعدت الأجزاء من المركز كانت حركـتها أكثر سرعة لأنّ كل نقطة من الحـجر تطوي دائرة في حـركـتهـا، مركـز هذه الدائرة هو نفس المركـز الرئيس للحـجر ونصف قطرها يمتد من نقطة الحـجر المفـترضـة إلىٰ المركز، ومـحيط كل دائرة من الدوائر الممكنة يتناسب مع قطـر كل منهـا، فكلّمـا كـانت أكـبر قطراً كانت أكبر محيطاً.

وحينما تدور الرحىٰ حول نفسهـا فهناك عشرات أو مئات الدوائر التي تدور، وهذه الدوائر تختلف فـي سعة محـيطها، فالدائرة الأقـرب إلىٰ المركز أصـغـر من الأبعـد. وبما أنّ جـمـيع الدوائـر تطوي دورة واحـدة في كل دورة للرحىٰ فهذا يعني أنّ الـدائرة الأكبر تطوي المسافة بنفس رقم الأصـغر، فلابدّ وأن تكون سـرعتـهـا أكبـر من سـرعة الدائـرة الأصغـر لكي يمكنهـا أن تطوي المسافة في نفس الزمن.

نقـول الآن: لا إشكـال في البين بناء على نـظرية الحكمـاء أو فـرضيـة الذرات الصـغـيـرة الصلبـة، أمّا بـناء على نظرية المتكلـمين فـالإشكال التـالي قائم:

لنفرض أنّ حجر الرحىٰ يدور في كل ثانية مرة حول نفسه، فمن المحتم أنّ ذرات هذا الحـجـر تطوي دائرة كـاملة في كل ثانيـة، مع ضـيق سـعـة دائرة النقاط الأقرب إلىٰ المحور.

لنفـرض أنّ الذرات التي تقـع في أقـرب الدوائر تطوى دائرة مـحـيطهـا «١٠ سم» والـذرات التي تـقع في أبـعـــد دائـرة تطوي دائـرة مـــحــيطهـــا «١٠٠سم»، ثمّ حـركنا حجـر الرحى، فـمن المحتم أنّ أجزاء الدائرة الواحـدة تتبادل المكان أثناء الحركة، وكل جزء يعطي مكانه للجزء اللاحق له.

نقول الآن: حينما تتحرك ذرة من ذرات الدائرة الكبيرة بمقدار مسافة ذرة واحدة فسوف تحتل مكان الذرة المجاورة لها، حينئذ نتساءل: ما هو حال الذرات، التي تقع في محيط الدائرة الصغيرة؟ هل هي ساكنة أم متحركة؟

إذا كانت ساكنة فلابدّ من الإذعان بأنّ لذرات الجسم حال الحركة حالتين مختلفتين، فبعضها ساكن وبعضها متحرك، أي أنّها تنفصل عن بعضها، فذرات الدائرة الصغيرة، التي تشكل محيطاً قدره «١٠ سم» تنتظر حتىٰ تتحرك الدائرة الكبيرة تسعة أعشار المسافة، ثم تتحرك بمقدار عشر هذه المسافة. إلاّ أنّ هذا الفرض خلاف الحس؛ لأنّ أجزاء الدائرة الصغيرة لا تبقىٰ ساكنة أثناء حركة الدائرة الكبيرة. كما أنّه خلاف العقل؛ إذ حينما تُوجّه قوة على الجسم فليس هناك أي مسوّغ لكي تتحرك الذرات على شكل حركة الأجسام الإرادية.

أمّا إذا فرضناها متحركة فأجزاء الدائرة الصغيرة إمّا أن تطوي المسافة بسرعة أقل من الدائرة الكبيرة وإمّا أن تطوي المسافة بسرعة مساوية لها. إذا كانت مساوية يلزم أن تطوي مسافتين مختلفتين بسرعة واحدة، فمسافة الدائرة الأكبر «١٠٠ سم» ومسافة الدائرة الأصغر «١٠ سم» بينا افترضنا أنّ سرعة كل جزء مساوية لسرعة الجزء الآخر، وهذا محال. أمّا إذا افترضنا أنّ سرعتها أقل فهذا يعني أنّها تطوي مسافة أقل، ويلزم تجزّأ أجزائها؛ لأنّ جزء الدائرة الكبيرة إذا تحرك جزءً من المسافة فسوف يتحرك جزء الدائرة الصغيرة عشر هذا الجزء، فإذن سوف يكون للأجزاء مقدار وبُعد، ونصف وعشر، وهذا خلاف مدّعىٰ المتكلمين.

خلاصة البرهان: بناء علىٰ تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ يلزم حين حركة الجسم حول نفسه إمّا انفصال واتصال الأجزاء وهو أمر غير معقول،

وإمّا عدم تساوي مسافة الحركتين المتساويتين سرعة ومدة، وإمّا نقيض مُدّعىٰ المتكلمين، أي تجزأ الأجزاء، وكلّ هذه الفروض محالة، إذن يثبت استحالة أصل مُدّعىٰ المتكلمين.

برهان نفي الدائرة:

البرهان الآخر الذي أقامه الحكلماء ضد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ هو برهان «نفي الدائرة» ، حيث يقولون: يلزم من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عدم وجود الدائرة، وبما أنّ الدائرة موجودة، إذن فالنظرية باطلة.

بدهي أنّنا لو طرحنا البرهان بهذه البساطة فسوف يجيب الخصم ويقول: إنّ ما نراه في الخارج دائرةً ليس بدائرة واقعية، وكل الخطوط المنحنية هي خطوط منكسرة، لكنّها تبدو للنظر منحنية. مضافاً إلىٰ أنّ فرض وجود الدائرة يقوم على أساس الإذعان بأنّ الفضاء الخارجي مليء بالمادة. أمّا بناء على أساس أنّ الفضاء مجموع من ملاء وخلاء وأنّ المادة مبعثرة في هذا الفضاء فلا يبقىٰ وجود لأي شكل من الأشكال المحسوسة.

لكن الحق أنّ هذا البرهان ليس بهذه البساطة. مفاد هذا البرهان هو أنّه بناء على أساس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ يصبح فرض دائرة مؤلّفة من أجزاء لا تتجزأ أمراً محالاً. أي يجب أن يكون التوفر على خط منحني مسدود (دائرة) من خلال الأجزاء التي لا تتجزأ المبعثرة في الفضاء، بينا يستحيل ذلك.

لأنّنا إذا ألّفنا دائرة من هذه الأجزاء فسوف يكون لهذه الدائرة داخل وخارج، وبحكم كون هذه الأجزاء مجاورة وملاصقة لبعضها فهي متلاقية، ولكن إذا نظرنا إلىٰ الدائرة من الخارج فهل أنّ الأجزاء متلاصقة ومتلاقية أم

منفصلة؟

إذا كانت متلاقية فإما أن يكون السطح الداخلي لأجزاء الدائرة أصغر من السطح الخارجي لهذه الأجزاء وإمّا أن يكون مساوياً.

إذا كان أصغر، إذن؛ فالأجزاء المفروض أنّها لا تتجزأ متجزئة، لأنّ لها سطحين، وأحدهما أكبر من الآخر.

أمّا إذا كانا متساويين فهما متجزئان أيضاً بحكم أنّ لهما سطحين. ولكن من الممكن أن يقال في الجواب على هذا الاعتراض هنا: إنّ المقصود من تساوي السطحين أنّه ليس هناك سطحان من حيث الأساس، فظاهر وباطن الدائرة شيء واحد. نقول هنا: يلزم في هذه الحالة أنّنا إذا أضفنا دائرة إلىٰ هذه الدائرة تحيط بها فالمحيط والمحاط متساويان لأنّ السطح المقعّر للمحيط يساوي دائماً السطح المحدّب للمحاط، وبما أن السطح المحدّب للمحاط مساوي لسطحه المقعّر، وبما أنّ السطح المحدّب للدائرة الأولىٰ مساوي لسطحها المقعّر لأنّها مؤلّفه من أجزاء لا تتجزأ، يلزم إذن، أن يكون السطح المحدّب للمحيط مساوياً للسطح المقعّر للمحاط، ويلزم أنّنا إذا أحطنا بالدائرة مليارات الدوائر المؤلّفة من خطوط جوهرية وأجزاء لا تتجزأ فإمّا أن لا يزداد حجم الدائرة الأولىٰ أي زيادة ولا يكون لدينا محيط ومحاط. وإمّا أن تكون دائرة فلك الأفلاك مساوية لأصغر دائرة تحيط بها في هذا العالم!

مِمّا نفىٰ الجزء بقولٍ مطلق محاذياتُه الجهات فثقِ

الشرح: يفيد أحد الأدلة التي أقيمت لرد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ: انّ كل جزء يحاذي حتماً الجهات الستة، والمحاذاة تستلزم التجزئة، إذن يستحيل وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

توضيح ذلك: قلنا آنفاً إنّ الأجزاء التي لا تتجزأ بحكم كونها الجامع

لهيكل الجسم، وكل جزء منها يقع في نقطة محددة من الجسم فهي تقبل الإشارة الحسية، أي أنّها ذات وضع وحيز، وكل جزء قد أحتلَّ جزءً من المكان. من هنا فإنّ للجسم نسبة وضعية مع الأشياء الأخرىٰ، أي يصدق بشأنه أنّه أبعد وأقرب للنقطة، وأنّه فوق وإلىٰ جانب الشيء، ولذا فهو ذو فوقية وتحتية، وله مشرق ومغرب وشمال وجنوب.

نلاحظ أنّ التوفر على هذه الجهات السداسية بحكم تحيّز الجزء الذي لا يتجزأ يستلزم أن يكون له جزء؛ لأنّ مفهوم كون الشيء فوق أو تحت أو إلىٰ شمال أو جنوب أو غرب أو شرق شيء آخر هو أنّه في الطرف الآخر، وهذا يعني أنّ للشيء أطرافاً متعددة، ولو لم تكن له أطراف متعددة فليس من الممكن أن يكون فوق أو تحت أو شمال شيء آخر.

وبعبارة أُخرىٰ: لنفرض جزءً قائماً في الفضاء، نرسم خطاً أو مخروطاً ينزل عليه من أعلاه، وخطاً يصعد إليه من الأسفل، فهذان الخطان أو المخروطان سيلتقيان مع بعضهما في الجزء. فإمّا أن يتلاقيان في وسط الجزء، وهذا يستلزم أن يكون له جزء، وإمّا أن لا يكون للجزء أي دور في تلاقيهما بل يتلاقيان عند نقطة، ويكون وجود الجسم وعدمه سيّان بالنسبة إلىٰ تلاقيهما، أي لا يشكّل هذا الجزء أي مانع أمام تلاقي الخطين أو المخروطين. وهذا يستلزم أنّه لو كانت أجزاء متعددة فسوف لا تشكّل مانعاً أمام تلاقي الخطين، وحينئذٍ تكون لدينا نتيجة غريبة، فكيف يمكن أن تكون هذه الأجزاء التي تشكّل حجم الجسم مانعاً أمام تلاقي الأجسام؟!

برهان قطع وتناسب نفىٰ معتقَد النظّام مع ما سلفا

الشــرح: أُشير في بيت النظم المتقدم إلىٰ رد نظرية النظّام. المذهب المنسوب إلىٰ النظّام ـ كما أشرنا ـ يرىٰ أنّ كل جسم مركب من ذرات لا

تتجزأ ولا تتناهى. يتفق النظّام مع سائر المتكلمين على أنّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، إنّما الخلاف بينه وبين سائر المتكلمين يكمن في اعتقاده بأنّ هذه الأجزاء لا تتناهى. والبراهين المتقدمة تفي لرد مذهب النظّام أيضاً؛ لأنّ البراهين ترد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ بشكل مطلق سواء أتناهت الأجزاء أم لا. لكن هناك براهين خاصة برد نظرية النظّام.

أشار في النظم إلىٰ برهانين: برهان القطع، وبرهان التناسب.

برهان القطع: إذا كان الجسم مؤلفاً من أجزاء غير متناهية فسوف يستحيل طي مسافة معينة في زمان مُعيّن، أي تستحيل الحركة، بينا الحركة موجودة، إذن تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية باطل.

إيضاح ذلك: علىٰ أساس تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية، فكل مقطع من المسافة له أجزاء غير متناهية، لعدم وجود فرق بين الجسم الكبير والصغير، لأنّ الجسم الكبير إذا كان مؤلّفاً من أجزاء متناهية فهو متناهي. إذن؛ إذا حصلت حركة في مسافة فلابدّ أن تطوي مقداراً منها، وهذا المقدار ذاته مجموع من أجزاء غير متناهية. وحال وصول الجسم المتحرك إلىٰ آخر المسافة فسوف يطوي أجزاء غير متناهية في زمان غير متناه.

وبعبارة أُخرىٰ: هناك أجزاء غير متناهية في الفاصل بين كل نقطتين من المسافة، وطي أي جزء لاحق مرهون بطي الأجزاء اللامتناهية السابقة في زمان لا متناهي. ومن البدهي أنّ خصوصية الزمان والمكان اللامتناهي هي أنّه لا ينتهي أبداً، إذن فطي مسافة مهما كانت صغيرة محال، إذن فالحركة محال. ومن هنا قالوا إنّ أسرع السيّارات لا تلحق بأبطئ الزواحف، وإنّ أيّ ماشٍ لا يصل إلىٰ أيّ واقف، لأنّه بناء على الفرض المتقدم لا تقع حركة في الوجود بحسب الواقع.

أمّا برهان التناسب فيقول: لمّا كان هناك غير متناه كان المتناهي موجوداً. لانّ غير المتناهي لون من الكثرة، والكثرة مولود من الوحدة. فكثير المجموع ينتج من الآحاد. إفترض أنّنا فصلنا آلاف الأجزاء من الجسم، فهذه الاجزاء إمّا أن تؤلّف حجماً أم لا، فإذا لم تؤلّف حجماً، فإذن فسوف لا نحصل على حجم مهما اضفنا إليها من اجزاء أُخرىٰ، حتىٰ لو اضفنا إليها لا متناهي الأجزاء، لانّ ضمّ اللاحجم إلى اللاحجم لا يؤلّف حجماً، كما انّ ضمّ الصفر إلىٰ الصفر لا ينتج شيئاً.

امّا إذا ألّفت حجماً، فهذا الحجم سوف يكون مقداراً معيّناً (ميليمتر مكعب) مثلاً، فإذا أضفنا إلىٰ هذه الأجزاء ضعفها فسوف يكون الحجم ميليمترين . . وهكذا، إذن فكل جسم إذا اخذناه بنظر الاعتبار بحكم أنّه ذو حجم معيّن فسوف نستطيع تحديد نسبته إلىٰ نسبة حجم الجسم المؤلف من مجموعة متناهية من الاجزاء، ومن ثَمَّ نستطيع تحديد عدد الأجزاء التي تؤلّف الجسم.

وعذرة الطفرة والتداخُلا في فطرة العقل يكون باطلا

الشـرح: يقولون إنّ النظّام أدعى «الطفرة» في جواب برهان القطع، وفي جواب برهان التناسب أدعى تداخل الصورة.

الطفرة عبارة عن انتقال الجسم من نقطة إلىٰ نقطة أُخرىٰ دون أن يطوي المسافة القائمة بين هاتين النقطتين. فالجسم القائم على الجدار «أ» إذا انتقل إلىٰ الجدار «ب» فلابد أن يطوي مسافة بين هذين الجدارين. ومن المستحيل ببداهة العقل أن ينتقل إلىٰ الجدار الآخر دون أن يمر بالمسافة القائمة بين الجدارين.

اجاب النظّام على برهان القطع واستحالة الحركة بناء على تركيب

الجسم من أجزاء لا متناهية بحصول «الطفرة» وهي مستحيلة.

وأجاب على برهان التناسب وأنّ لازم تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية عدم تناهي حجم الجسم بتداخل الصورة.

والتداخل عبارة عن أنّ الشيئين اللذين يتطلبان مكانين وحيزين يتداخلان فيشغلان حيزاً ومكاناً واحداً في آن واحد. وهذا محال أيضاً بحكم بديهية العقل.

واستَلزم الوهميُّ فكيًا لِما تساوت الأجزاءُ طباعاً فاعلما

الشرح: يشير البيت أعلاه إلىٰ ردّ نظرية ديمقريطس. ونظرية ديمقريطس ـ كما تقدم ـ تختلف عن نظرية المتكلمين. فكلا النظريتين مشتركتان في جهة واحدة، وهي أنّ الجسم خلافاً لما يبدو للحواس ليس متصلاً، بل هو مجموعة من الأجزاء، لكنّهما يختلفان في تحديد طبيعة هذه الأجزاء.

يرىٰ المتكلمون أنّ هذه الأجزاء «نُقط»، لكنّها جوهرية، أمّا ديمقريطس فيرى أنّ هذه الأجزاء ذات طول وعمق وعرض، وتنقسم في الوهم إلىٰ أجزاء، ولا تنقسم في الخارج. لذا فكل البراهين التي أُقيمت لإبطال نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لا تجري هنا، لأنّ هذه البراهين جميعاً تقوم على أساس فرض عدم إمكانية إنقسام الأجزاء رياضياً وذهنياً.

أقام الحكماء برهاناً آخر لرد نظرية ديمقريطس، نأتي هنا على إيضاحه: علينا منذ البدء أن نقول: إنّ نظرية ديمقريطس تشتمل على أصلين، أحدهما: أنّ الأجسام ليست متصلة وواحدة، خلافاً للنظرة الأوّلية التي نحسها، بل هي مجموعة من الأجسام الأكثر صغراً. والأصل الآخر: أنّ هذه الأجسام الصغيرة لا تقبل الانكسار ولا الاتصال. أي أنّ هذه

الاجسام الصغيرة تبقىٰ بحجم وشكل واحد على الدوام. فلا تتحد بعضها، وتؤلّف جسماً أكبر، ولا تنقسم بنفسها وتضحي أجساماً أصغر مما هي عليه.

عكف الحكماء على نقد ديمقريطس في الجزء الثاني من نظريته، أي أنّهم ناقشوا فقط استحالة وجود أجسام كبيرة أو صغيرة لا تتصل مع بعضها فتشكل جسماً أكبر، ولا تقبل القسمة، لكي تتحول إلىٰ أجسام أصغر.

أغفل الحكماء القسم الأول من نظرية ديمقريطس، وكأنّهم حسبوا أنّ رد القسم الثاني من النظرية كافٍ لرد القسم الاول منها. وبعبارة أخرىٰ إنّ الحكماء أبطلوا تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة، أمّا نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة فلم يبطلوها. وذلك لأحد مسوغين: إمّا لأنّ هذه النظرية لم يكن لها أنصار في العصور المتقدمة فأُغفلت، وإمّا لأنّهم حسبوا كما أشرنا أنّ إبطال أصل نظرية ديمقريطس كاف لإبطال هذه النظرية.

ثمّ إنّ العلم الحديث عضد نظرية ديمقريطس في جزئها الأول لا الثاني، أي أنّ العلم الحديث أكّد أنّ الأجسام المحسوسة جميعها مجموعة من الذرات. وبعبارة أخرىٰ: إنّ العلم الحديث ناصر نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة.

إذن؛ فما أصر على رده الحكماء القدامىٰ هو الجزء الثاني من نظرية ديمقريطس، وما أكده العلم الحديث هو الجزء الأول من نظريته، وبعبارة أخرىٰ: إنّ ما أبطله الحكماء هو تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة. وما أثبته العلم الحديث هو نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة.

أمّا البرهان الذي أقامه الحكماء فهو برهان بسيط يقوم على أساس

قاعدة كلية بديهية وهي «حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد».

بعد افتراض هذه القاعدة نقول: إنّ ذرات ديمقريطس ذات أبعاد: طول، عرض، عمق. لنأخذ ذرتين ونجري عليهما حساباتنا، ولنقسم كل واحدة من هاتين الذرتين إلىٰ جزئين، مثلاً الذرة «أ» نقسمها إلىٰ الجزء «ب» والجزء «جـ»، والذرة «د» نقسمها إلىٰ الجزء «هـ» والجزء «و». ونُعلم الأجزاء: ب، جـ، هـ، و، على كلا الذرتين. نقول الآن:

وفق نظرية ديمقريطس لابدّ أن يكون الجزء «ب» و «جـ» متصلين وانفكاكهما عن بعضهما محال. وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ «هـ» و «و». أمّا «ب» و«هـ»، و ««جـ» و «و»، و «ب» و «و»، و «جـ» و «هـ» فيجب أن تكون منفكة عن بعضها ويستحيل اتصالها.

الاستفهام الذي يبقىٰ هنا بلا إجابة هو: لِمَ صار الأمر على هذا المنوال؟ وفق نظرية ديمقريطس جميع الذرات الصغيرة ذات طبيعة واحدة، أي أنّ لها ذاتاً واحدة وطبعاً واحداً، ومن ثمّ لها مزية وأثر واحد.

فإذا كان مقتضىٰ هذه الطبيعة الاتصال يلزم أن تنتج جميع الذرات جسماً واحداً متصلاً، وإذا كان مقتضاها الانفصال يلزم أن يتحول كل جزء إلىٰ جزئين، وهذه الأجزاء تتحول إلىٰ جزئين جزئين آخرين، وفي النهاية لا يبقىٰ وجود لجزء وجسم، إذن يبقىٰ أن لا تكون الطبيعة مقتضية للاتصال ولا للانفصال، بل تتمتع بإمكانية الحالتين، وتصير متصلة أحياناً ومنفصلة أحياناً أُخرىٰ، بحكم عوامل خارجية.

الخلاصة: بحكم قاعدة «حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد» يلزم أن تكون العلاقة بين الذرة «أ» والذرة «د» مماثلة للعلاقة بين الجزء «ب» والجزء «ج» من الذرة «أ»، والعلاقة بين الجزء «هـ» والجزء «و»

من الذرة «د». فما هو ممكن أو واجب لهذه الأجزاء يكون ممكنا أو واجباً لهاتين الذرتين، وما هو ممتنع لها ممتنع لهاتين الذرتين أيضاً.

يبقىٰ أن نُشير هنا إلىٰ أنّه من الممكن أن يقال إنّ أجزاء ديمقرطيس ليست لديها وحدة من ناحية الطبيعة، فكل واحدة أو كل صنف منها له طبيعته الخاصة، ومن ثمّ فهو نوع خاص. وعلة اختلاف الذرات في اتصالها أو انفصالها ناشئة من طبائعها الخاصة، وبعبارة أُخرىٰ ناشئة من الصور النوعية.

الجواب:

أوّلاً: أنّ ديمقريطس وأتباعه القدامىٰ والمحدثين ينكرون الصور النوعية، ولذا عدَّ الحكماء أمثال ابن سينا ديمقرطيس في عداد منكري الصور النوعية.

ثانياً: هذه النظرية عين قبول مدعى الحكماء، فالحكماء قالوا إنّ امتناع الانقسام بسبب عامل خارجي خارج عن محل بحثنا، كما أنّ الثابت اليوم هو أنّ علة عدم اتصال الذرات خصوصياتُ في الذرات، ولابدّ أن تعد هذه الخصوصيات من وجهة نظر الفلاسفة خصوصيات نوعية، ناشئة من الصور النوعية.

في تناهي الأبعاد

ولا تناهي البُعـــد ينفي السلّمي　　في ضلعي الزاوية فليُحـــسم
بـوتر فــاخــر زيدَ قــدر　　ثُمّ بذا القدر باوتارٍ أُخـــر
كلُّ الزيادات فـفي بُعـدٍ ظهـر　　في الحـاصـرين اللاتناهي انحصَرَ

الشــرح : يرتبط هذا البحث بمسألة تناهي أو عدم تناهي أبعاد العالم الجسماني. وهذه المسألة ـ كما أوضح في المنظومة ـ جزء من أبحاث الطبيعيات، أي أنّها تُعَدُّ من عوارض الجسم الطبيعي، وليست من أبحاث الإلهيات وعوارض الموجود بما هو موجود.

إنّ هذا البحث هام جداً وجميل وقيّم. نريد أن نعرف في هذا البحث ما هو وضع العالم الذي نعيش فيه من حيث السعة والامتداد؟

فلو فرضنا أنّنا أردنا أن نتحرك بشكل مستقيم صوب جهة بسرعة تعادل سرعة النور فالىٰ أين سوف ننتهي؟ فهل سوف ننتهي إلىٰ حيث ينتهي العالم؟ وبتعبير آخر هل أنّ للعالم محيطاً أم أنّه ليس له محيط، ومن ثمّ ليس له مركز، بل كل مكان فيه يشكّل مركزاً، وإذا تحركنا «بلايين البلايين»

من السنين النورية فنحن كالواقف في مكانه بالنسبة إلىٰ طي فضاء العالم اللامتناهي.

بدهي أنّ هذه المسألة لا تدرك بالإحساس والتجربة، بل يمكن فقط للبراهين الفلسفية والرياضية أن تنير أمامنا السبيل، ومن الممكن أحياناً أن تكون التجارب مادة لبراهين فلسفية أو رياضية.

ناصر الحكماء القدماء عامة نظرية تناهي أبعاد العالم. أمّا العلماء المحدثون فليسوا على رأي واحد، وعدَّ بعضهم هذا البحث من المجهولات التي لا سبيل إلىٰ إيضاح الموقف منها. لكن انيشتاين عالم الفيزياء الكبير يذهب إلىٰ تناهي أبعاد الكون.

أقام الحكماء القدماء براهين كثيرة على تناهي أبعاد العالم، والبرهان المعروف ببرهان السلمي أحد هذه البراهين، التي أُشير إليها في النظم المتقدم.

الفهرس

الإلهيات بالمعنى الأخص

الطبيعيات

- الحكمة والتحدي سياقان أثّرا بوضوح على شخصية الشهيد المطهّري، ولونا انتاجه ودوره الفكري والثقافي. لقد أظهر الشهيد ميلاً واضحاً لأبحاث الحكمة والفلسفة، وكان العقل والتفلسف قدره الفطري.

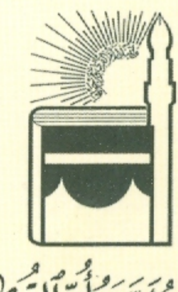
- لقد جدّ الشهيد بحماس في سبيل توظيف هذه الأفكار للدفاع عن العقيدة والشريعة أمام الغزو الفكري الحديث والمعاصر.

- إن فلاسفة أوربا المحدثون، فكما نعرف دخلوا - بنحو آخر - البحث في حكاية الفكر والعلم عن الواقع، وانتهوا إلى صياغة هذه المسألة تحت عنوان ((قيمة المعرفة)). غير أنهم - رغم الأبحاث والتحقيقات الوافرة التي مارسوها - لم ينفذوا إلى عمق المسألة من وجهة نظر فلسفية بالحدّ الذي كان عليه الفلاسفة المسلمون.

- تُعد مسألة وحدة وكثرة الوجود أهمّ مسائل الفلسفة بعد مسألة أصالة الوجود. لقد كان البشر على الدوام يطرحون الاستفهام التالي: هل أنّ العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟

- لبحث اتحاد العاقل والمعقول تاريخ طويل. وأوّل شخص تُنسب له هذه النظرية هو ((فرفوريوس))، وهو من فلاسفة ماقبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسطو. وإبّان المرحلة الإسلامية ناصر بعض الفلاسفة هذه النظرية، وخالفها البعض الآخر. فقد كان الفارابي، وصدر المتألهين من أنصار هذه النظرية، وكان ابن سينا معارضا عنيدا لها.

والكثير من الأبحاث الفلسفية المعمقة ...



مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

بيروت / لبنان / ص . ب : 25/278 الغبيري